Coperta colecţiei: Done Stan Redactor: Camelia Arvatu

Acest volum a apărut cu sprijinul Ministerului Culturii din Franţa

Jacques Derrida

L'ECRITURE ET LA DIFFERENCE e Editions du Seuil, 1979

Jacques

SCRIITURA ŞI DIFERENŢA

Traducere de BOGDAN GHIU ŞI DUMITRU ŢEPENEAG

Prefaţă de RADU TOMA

editura univers

Bucureşti, 1998

CUPRINS

DESPRE PARICID ÎN FILOSOFIE

Mi se pare cu neputinţă să scrii o introducere în gândirea lui Jacques Derrida, pentru simplul motiv că nu cred că există o „gândire" Derrida, dacă prin acest termen ar fi să înţelegem un ansamblu de idei, ansamblu coerent în care fiecare idee este dedusă dintr-o alta sau serveşte la deducerea ei, ansamblu ce ar fi comandat de o idee centrală, la care ar fi de altfel reductibil. Dacă e să vorbim în cazul lui de „gândire", ar trebui să avem în vedere faptul că termenul e ceea ce se numeşte în gramatică un infinitiv lung şi ar trebui să înţelegem prin el nu atât un sistem de gânduri, ci un dinamism, producerea de gânduri, activitatea de gândire. E tocmai sensul pe care îl voi da cuvântului în

paginile care urmează. Şi cum cea mai bună cale de a cunoaşte o producere, o activitate, este să vezi cum are ea loc concret, textul de faţă nu îşi propune o prezentare generală a „ideilor” lui Derrida din această carte importantă pentru filosofia contemporană, ci o analiză atentă a unui segment al ei – celebra conferinţă despre Foucault – în speranţa că-l vom vedea pe Derrida gândind. În încheiere voi face o scurtă precizare privitoare la unul dintre cuvintele-cheie ale lui Derrida, cel de *differance*.

Doar politeţea pare să inspire prima pagină a textului conferinţei pe care Jacques Derrida o consacră recent apărutei (la acea dată) *Folie et De raison, Hiswire de la folie h l'âge classique,* în primăvara lui 1963, la Colegiul de filosofie; dorind să menajeze susceptibilitatea celui pe care-l declară maestrul său – căci... A avut pe vremuri şansa de a-i fi fost student” – şi având în vedere, afirmă conferenţiarul, că intervenţia sa risca să fie considerată o contestare a gândirii lui Foucault. Înainte de a sparge gheaţa şi de a aborda direct subiectul, ar fi... Îndulcit pilula” declarând că se găseşte în faţă... Unei cărţi în atâtea

privinţe admirabile”...carte puternică ca suflu şi ca stil”. O asemenea lectură a introducerii conferinţei ar mai vorbi şi de o încercare de a crea complicităţi şi ar interpreta, de pildă, pasajul în care se vorbeşte *dejgfems* ca pe o aluzie conjuncturala la Lacan, unul dintre profeţii momentului. Plauzibilă, căci până şi filosofii îşi pun mănuşi când înjunghie pe cineva, şi seducătoare, căci ne satisface gustul de cancanuri, lectura aceasta mi se pare. Cu toate acestea, a fi alături de drumul cel bun. Căci pare să înlăture acel ceva ce comandă nu numai ansamblul conferinţei lui Derrida. Ci şi ansamblul reflecţiei sale. Acel ceva care ne-ar putea arăta ce înseamnă a gândi. Ce înseamnă a gândi pentru Derrida. Fireşte.

Scriitura ţi diferenţa

Conştiinţa încărcată a discipolului

Ce era pe cale de a face cu ocazia acestei conferinţe, ce *îndrăznea* să facă, era, de îl credem pe cuvânt, următorul lucru: începea nu atât „să se dispute, ci să dialogheze cu maestrul său, sau mai degrabă să profereze interminabilul şi tăcutul dialog ce făcea din el un discipol”. Iar proiectul îl *intimida*. Dar cum pot oare

admiraţia şi recunoştinţa să intimideze? Ce este un maestru şi ce este un discipol? Ce e acel ceva din maestru care inspiră teania. Tulburare? Ce este acea voce „ce vorbeşte în discipol şi înaintea lui”? Şi prin ce „a profera” este ceva mai puţin agresiv decât „a dialoga” şi

„A se disputa”?

Dacă înţeleg eu bine, un discipol este, în mod fundamental, o gazdă: el găzduieşte în sine vocea, răsunătoare, a maestrului. Voce admirabilă, căci e a unui maestru într-ale gândirii, a unui gânditor ce a devenit maestru în arta de a gândi şi de a da de gândit, în arta de a pune probleme, de a le interoga, de a lansa ipoteze, de a identifica drumurile care nu duc nicăieri şi pe cele care, dimpotrivă, deşi par a fi fundături, se dovedesc până la urmă a fi căi regale, magistrale ale gândirii. Vocea aceasta, suflul acesta puternic, îşi depune în cel ce o găzduieşte preţioasa învăţătură şi suscită în el gânduri. Gânduri-ecou. Gânduri ce se nasc *după* şi *din* gândirea maestrului, gânduri ce prelungesc gândirea magistrală ori altele ce o contrazic. Sau doar par a o contrazice, căci degeaba va găsi discipolul gânduri ce nu i-au fost suflate, degeaba va

găsi argumente în favoarea gândirii magistrului, şi uneori obiecţii: de fiecare dată constată – şi constatarea aceasta îi dă o conştiinţă încărcată, o conştiinţă nefericită – că maestrul l-a precedat deja şi că ceea ce gândeşte, ceea ce spune, ceea ce proferează sub cerul craniului său, pentru a vorbi ca Baudelaire, nu e altceva decât gândirea magistrului, uşor decalată. Magistrul nu e doar unmaestru într-ale gândirii, un maestru ce dă literalmente de gândit. Ci şi un *repetitor*. Îşi aduce discipolul în situaţia de a repeta gândirea magistrală, iar acesta află – sau crede a afla – că e condamnat la repetiţie. Oricum ar fi. El află că gândirea sa nu e chiar a sa. Că e doar ecoulălteia, o gândirdigliadă. El află că, *pentru el*, a gândi nu va fi niciodată decât o regândire a gândirii magistrului.

Numai pentru el? Oare maestrul e cu adevărat un maestru? îşi extrage, oare. El gândirea din sine însuşi sau şi el. La rându-i, nu face decât să

1 Jacques Derrida… Cogito et histoire de la folie”, *L’e criture et la difference*, Seuil, „Points”. P. 52: în ediţia de faţă, p. 54.

regândească gândirea altuia, gândirea celui care i-a fost lui, actualul magistru, maestru? Se prea poate ca actualul discipol să nu ştie *încă* sau *să nu vrea* să creadă că, „precum adevărata viaţă”, stăpânul gândurilor sale, maestrul, adevăratul magistru e absentă

Dacă această ultimă ipoteză e adevărată, înseamnă că a gândi constă n-a regjndi gândirea celui ce te-a precedat, gândirea celui ce s-a înstăpânit m şi pe gândirea ta şi care. La rându-i. Regândeşte gândirea propriului său magistru etc. Un interminabil decalc, un interminabil pseudodialog discipoli-maeştri în care ultimul venit, fiecare discipol care nu e încă un magistru, căci n-a pus încă stăpânire pe gândurile altuia, *crede* că cel a cărui voce răsună înăuntrul său este *vocea*, *gândirea* ce se secretă ea însăşi. Precum păianjenul ce-şi secretă pânza că vocea aceasta este cu adevărat originalul, un original pe care îl reflectă.

Doar dacă la un moment dat discipolul nu încetează, din cine ştie ce motive, să-şi mai „ascundă” că magistrul este el însuşi discipol, că în spatele suflului său puternic şi al stilului său energic găseşti, precum în

vorbirea *oricărui* discipol, ezitări, şovăieli. Doar dacă la un moment dat discipolul nu încetează să-şi mai „ascundă" că nu există voce originală şi că orice voce nu-i decât reluarea, ezitantă, a alteia Doar dacă la un moment dat discipolul nu încetează să-şi mai „ascundă" că vocea stăpânului gândurilor sale este ea însăşi oarecum şovăielnică şi că un adevărat discipol e obligat să înceapă şi el să vorbească, să-şi împletească ezitanta-i voce cu cea a maestrului şi „să spargă gheaţa" pentru a vorbi *cu* acesta, pentru a gândi *cu* el. Nu ar fi vorba de stabilirea unui dialog şi cu atât mai puţin de o dispută (dialog şi dispută presupunând existenţa unor poziţii diferite, opuse chiar), ci „pur şi simplu" de *a gândi cu voce tare*, de a profera, de a-ţi spune, audibil, „gândirea", gândire care este aceea pe care magistral a pus-o în tine şi care. Prin urmare, îi aparţine, dar şi aceea pe care a suscitat-o aici. În ecou. Ca prelungire şi ca replică (în toate sensurile acestui termen) şi care. Într-un fel. E tot a lui fără a înceta de a fi a ta

„Trebuie, aşadar, să sparg gheaţa, sau mai degrabă oglinda, reflexia, speculaţia nesfârşită a discipolului asupra magistrului

său. Şi să încep să vorbesc”. 3 Să urmărim această vorbire întrebându-ne cine vorbeşte. Discipolul? Maestrul?

…îi ne sait pas ou se cache encore que. Comme la vraie vie. Le maître est toujours absent” – *ibid*.

Ce avantaj ar avea, oare, dacă şi-ar ascunde acest lucru? J *Ibid*.

Execuţia

Conferinţa este o execuţie. În sensul muzical al termenului, acela de interpretare; dar este execuţie şi într-un sens calchiat pe cel juridic („cel din „execuţie silită”, bunăoară), cel de a face efective o serie de dispoziţii. Dispoziţiile de gândire ale lui Foucault, în cazul nostru. Derrida o prezintă drept un *comentariu*, drept un discurs, deci, care intră în tiparul gândirii celuilalt pentru a-i surprinde spiritul2, intenţia fundamentală ce-l însufleţeşte, proiectul3. Un discurs ce se străduieşte să *întovărăşească* sau să *urmeze* pe cât de fidel cu putinţă gândirea pe care se mulează, gândirea pe care pune stăpânire şi în stăpânirea căreia se află. Derrida ar fi doar un tovarăş de drum, cineva care nu ocupă primul plan, ci doar

secundează, urmează pas cu pas gândirea mentorului. În ce scop? Doar pentru plăcerea repetiţiei ori poate din nevoia de a o face mai clară şi mai de înţeles? Sau pentru a o termina, pentru a o sfârşi şi desăvârşi, în ipoteza că atunci când s-a articulat pentru prima oară în *Folie ei Deraison* a rămas în ea ceva ce n-a fost gândit până la capăt? Ori deloc?

Înainte de a răspunde, să vedem care este, după Derrida, intenţia ce animă cartea. „Scriindişloria nebuniei, Foucault a vrut... să scrie istoria nebuniei *înseşi*... Adică dându-i cuvântul... Plecând adică... de la propria ei instanţă şi nu în limbajul raţiunii". Foucault ar fi dorit, aşadar, ca în vorbele lui să răsune însăşi vocea nebuniei, iar el să nu fie decât receptacolul acestui „celălalt" al raţiunii, un „celălalt" învins pe vremuri de raţiune. S-ar fi dorit, aşadar, locuit, bântuit de nebunie. Gazdă. Ar fi. Dorit, aşadar, ca discursul său să fie doar comentariul, tovarăşul de dram al nebuniei, aşa cum vocea lui Derrida vrea s-o însoţească pe cea a magistrului. Să nu fie decât purtătorul ei de cuvântă.

Felul în care Derrida reformulează proiectul lui Foucault – şi o face cu mare

fidelitate atât faţă de litera cât şi de spiritul maestrului, pe care-l citează („Histoire non de la psychiatrie, mais de la folie elle-mêmes. Dans să vivacite, avânt toute capture par le savoir”) – deschide în discursul autorului monumentalei căni un spaţiu, spaţiul ce separă acel ceva pe care a vrut să-l spună de ceea ce a spus efectiv. Şi aici. În acest spaţiu, în acest

1. „Dans une premiere etape, nous pratiquerons le genre du *commentaire,* nous accompagnerons ou suivrons aussi fidelement cu’il nous sera possible l’intention de Foucault” – *ibid.,* p. 55: ed. Rom., p. 58.

2. „Comentariu” vine din latinescul *mens, mentis*... spirit”.

3 Termenul aparţine lui Derrida.

4 *Ibid.,* p. 56; ed. Rom., p. 58.

5 *Ibid.,* p. 58; ed. Rom., p. 60.

interval îşi insinuează Derrida propria sa voce, o voce brusc interogatoare,

inchizitorială chiar. Ce a vrut Foucault să spună e admirabil, afirmă Derrida, „şi e marele merit... al cărţii”, *dar*... Voinţa aceasta de a evita raţiunea se exprimă în *două feluri* greu de conciliat la prima vedere. Asta înseamnă că se exprimă împiedicat”. De ce?

Şi întrebările se înmulţesc. Dacă a face istoria nebuniei înseamnă să dai cuvântul acelei instanţe până acum tăcute, „are tăcerea o istorie?” „Nu e oare arheologia... o logică, adică un tot organizat, un proiect, o ordine, o frază, o sintaxă, o «operă»?” „Care vor fi sursa şi statutul limbajului acestei arheologii” şi „care-i va fi responsabilitatea istorică”? etc. Nu voi relua toate întrebările pe care Derrida i le adresează lui Foucault, fiindcă ce vreau să pun eu în lumină e mai curând sensul lor, şi un demers.

Sensul lor general e că nu poţi intenta proces raţiunii din interiorul raţiunii. Or, dacă acest sens, dacă această idee este firul director al întrebărilor lui Derrida, conştiinţa trebuie să-i fie încărcată, şi nefericită, căci Foucault – asemeni oricărui autentic magistru – l-a precedat deja şi pe acest drum şi a cântărit deja dificultăţile pe

care le avea de înfruntat vrând să dea cuvântul nebuniei. Iar Derrida, dişcip ol, admiiativ – şi – respectuos» dă numeroase citate în „care H vedem într-adevăr pe Foucault formulând dificultăţile unei asemenea întreprinderi, faptul că percepţia pe care o are – pe care o avem – despre nebunie e şi ea prizoniera temnicerului nebuniei şi că a vorbi nebunia înseamnă, că vrei sau nu. Să rişti să o supui unei noi violenţe.

A formula dificultatea, spune Derrida, nu este însă acelaşi lucru cu a o *învinge*. De altfel. Foucault o *practică* mai degrabă decât *o formulează*. Că o practică o dovedeşte faptul că această carte există, iar existenţa ei dovedeşte că... Mişcarea de spunere a nebuniei e cu putinţă (*le mouvement de la parole au sujet de la folie est possible*)”. Dar chiar dacă „e mai sensibil decât oricine altul la acest tip de probleme”, Foucault... Nu a acceptat să le recunoască un caracter de prealabil metodologic ori filosofic” 3: această recunoaştere i-ar fi sterilizat şi paralizat cercetarea, l-ar fi împiedicat, aşadar, să dea cuvântul nebuniei şi să repare nedreptatea istorică ce i s-a făcut Dar n-ar fi *trebuit*,

totuşi, să o facă? în interesul cercetării sale? în interesul nebuniei înseşi?

Din clipa aceasta execuţia pe care o practică Derrida capătă o nouă dimensiune, dimensiune ce nu le anulează (ci doar li se adaugă) pe cele deja menţionate, de interpretare (în sensul muzical al termenului) şi de realizare a dispoziţiilor de gândire ale lui Foucaul L Derrida îşi execută magistrul (aşa cum un condamnat la moarte e executat). Să citim cu multă atenţie două pagini din această execuţie4, două pagini din care voi cita foarte mult

1 *Ibid*., p. 56: ed. Rom., p. 59.
— *Ibid*., p. 61: ed. Rom., p. 63.

3 *Ibid*.

4 Pp. 62 – 63: ed. Rom., p. 64 – 65.

„Puisque le silence don’t on veut faire l’archeologie-n est pas un mutisme ou une non-parole originalre mais un silence survenu, une parole interloquee *sur ordre*, îi’s agit donc, a l’interieur d’un logos qui a precede la dechirure raison-folie, h l’interieur d’un logos laissant dialoguer en

lui ce qu'on a appele plus tard raison et folie (deraison)... d'acceder au point cât le dialogue a ete rompu... a ce que Foucault appelle d'un moţ très fort la *Decision*". *În* întreg acest pasaj, Derrida nu face decât să repete raţionamentul lui Foucault, să reia ceea ce acesta din urmă spunea că a vrut şi a trebuit să facă. Să ne continuăm lectura: „U semble ainsi que le projet de requerir la dissension premiere du logos soit un autre projet que celui de l'archeologie du silence et pose des problemes differents. Îl devrait's agir cette fois d'exhumer le sol vierge et unitaire sur lequel a obscurement pris racine l'acte de decision quilie et separe raison et folie. Raison et folie a l'âge classique ont eu une racine commune, qui est un logos, ce fondement unitaire est beaucoup plus vieux que la perioade medievale brillamment mais brievement evoquee par Foucault... ÎI doit y avoir une unite fondatrice qui porte deja le libre echange du Moyen Âge, et cette unite est deja celle d'un logos, c'est-ă-dire d'une raison... Acest dans l'element de cette raison archai que que la discession, la dissension vont survenir... Car ce logos qui est au commencement est non seulement le

Meu commun de toute dissension mais aussi – ce n'est pas moins important – l'atmosphere meme dans laquelle se meut le langage de Foucault, dans lequel est *en fait* apparue, mais aussi est *en droit* designee et dessinee dans ses limites une histoire de la folie a l'âge classique. Acest donc à la fois pour rendre compte de l'origine (ou de la possibilite) de la decision *et* de l'origine (ou de la possibilite) du recit, cu'il aurait peut-etre fallu commencer par reflechir ce logos originalre en lequel s'est jouee la violence de l'âge classique... Que l'enracinement de la decision dans son veritable sol historique alt ete laisse dans la penombre par Foucault, cela est genant...”

Dacă, după cum spuneam, în primul citat Derrida reia o idee fundamentală a lui Foucault, în cel de al doilea, deşi este deosebit de fidel spiritului studiului, se desparte de litera cărţii „în atâtea privinţe admirabile” pentru a formula *ceea ce Foucault ar fi trebuit să facă dar n-a făcut,* însăşi logica proiectului cerea să identifici solul istoric al marii Decizii, al decretului prin care raţiunea era separată de nebunie şi care făcea din prima temnicera celei din urmă, căci nu numai nebunia, dar însăşi

raţiunea – raţiunea clasică – a rezultat din acest decret însăşi logica proiectului cerea să interogliezi această raţiune de dinaintea raţiunii clasice şi să analizezi în adâncime logosul grec de dinaintea „dialecticii liniştitoare a lui Socrate”, logos „ce nu avea contrariu”: dacă lucrurile stau într-adevăr aşa. Dacă dialectica socratică e liniştitoare, înseamnă că marea Decizie şi ceea ce Foucault numeşte... Le grand renfermement”. Întemniţarea nebuniei în „spitalele generale” pe care le inventează veacul al XVII-lea. Au avut loc cu mult înaintea veacului clasic şi o bună parte a cărţii lui Foucault este pur şi simplu lipsită de obiect

Nu ştiu dacă Derrida are sau nu dreptate, dar în demersul său – şi doar el mă interesează – există în acelaşi timp. Şi paradoxal, o foarte mare

Despre paricid în filosofie apropiere dar şi o foarte mare distanţă faţă de Foucault Apropiere faţă de spiritul acestuia din urmă: conferinţa lui Derrida e locuită, bântuită de ceea ce Foucault a vrut să spună. Derrida găzduieşte această voinţă de a spune nebunia şi voinţa aceasta e cea care răsună şi raţionează în cuvintele lui. Distanţă faţă

de litera discursului lui Foucault, discurs ce se împotmoleşte în contradicţii, chiar dacă stilul (şi metaforele în care se lasă auzit murmurul nebuniei) e seducător. Derrida îl ia *ad litteram* pe Foucault, se înverşunează asupra acestei litere pentru a-i da la iveală contradicţiile, contrazicerile, pentru a face să se ivească ceea ce încearcă să se exprime prin ele şi în ciuda lor. El duce la bun sfârşit, desăvârşeşte spiritul cărţii lui Foucault şi în acelaşi timp provoacă sfârşitul, moartea literei ei.

Începând analiza ne întrebam cine a vorbit la Colegiul de filosofie despre *L'Histoire de la folie* a lui Foucault: magistrul, discipolul? Niciunul, nici celălalt la prima vedere Derrida e cel care vorbeşte, dar vocea care se lasă auzită e cea a lui Foucault; dar nu a lui Foucault cel care a scris cartea, cu suflul ei „atât de puternic" – Derrida are dreptate în această privinţă –, ci „spiritul" lui Foucault, o „fantomă" a lui Foucault, cel care vrea să facă nebunia să vorbească şi pe care Derrida pare să-l fi eliberat

Despre bântuire1

La începutul acestor pagini spuneam că preambulul conferinţei pare a fi ceva mai

mult decât o simplă strategie de *captatio benevolentiae* şi că ar trebui să vedem în el simptomul a ceea ce înseamnă pentru Derrida a gândi. Să revenim la această idee. Exploatând câteva dintre afirmaţiile ce termină conferinţa

Pe de o parte, orice gândire pare să-şi înfigă rădăcinile într-o nebunească voinţă de a spune (proiectul lui Foucault e nebunesc, afirmă Derrida – şi o face fără să se joace cu cuvintele), o înspăimântătoare voinţă de a spune hiperbola demonică ce-l bântuie pe gânditor (... Vouloir-dire-l hyperbole-demo-nique”). Voinţă foarte carteziană în esenţă (în măsura în care Descartes „a vrut să fie cartezian”). Pe de altă parte, cel ce gândeşte, filosoful, este. Spune Derrida „Subiectul vorbitor prin excelenţă”: or, vorbirea, după cum am

1 Subtitlul face trimitere la ceea ce *Spectres de Marx* numeşte o „hantologie”. Ştiinţă a spectrelor. A bântuirii.

2 P. 95: ed. Rom. P. 97.

3 P. 84: ed. Rom. P. 85.

văzut, este întotdeauna „o ordine, o frază, o sintaxă”, p domesticire a forţei irepresibile şi nebuneşti ce te împinge să vorbeşti, o normalizare, o deformare, o desfigurare a acestei voinţe de a spune. Între voinţa de vorbire şi vorbirea propriu-zisă ar exista, aşadar, o contradicţie, chiar un război. Desigur, forţa ce ne împinge să vorbim şi care bântuie discursul se revoltă împotriva structurilor deja date, împotriva ordinii pe care discursul încearcă să o impună; la rându-i, vorbirea organizează şi se organizează, se ordonează şi ordonă, şi astfel încearcă să ducă până la sfârşit voinţa de a spune, să o realizeze, să fi dea un sens, dar tocmai prin aceasta îi semnează şi sfârşitul, moartea/Ar exista, prin urmare, în gândire o ritmicitate, o temporalitate rezultată, pe „de o parte, din dorinţa, violentă şi nesăbuită, de a spune un anume ceva, pe de altă parte, din criza în care intră acest ceva în momentul în care cade în limbaj, în momentul în care decade, căci este deformat, desfigurat, domesticit de structurile zicerii, în trezirea întru vorbire spiritul e doar spirit şi încearcă să se încarneze; în orice discurs realizat nu mai subzistă decât fantoma spiritului ce s-a

trezit întru vorbire. A gândi pare să fie, aşadar, pentru Derrida această intrare în alternanţa *trezire întru I decădere*.

Conferinţa lui Derrida nu este, aşadar, în perspectiva aceasta, o reglare de conturi cu cel pe care-l numeşte magistrul său. Nu e vorba de o contestare a lui şi nici de un paricid, ci, dimpotrivă, de un efort de a elibera din cartea lui Foucault spiritul ce încearcă să se spună. Fantoma Deconstruirea filosofiei – a filosofiei lui Foucault aici, şi a filosofiei în general – ar fi – dacă trebuie să înţelegem prin decqnstrucţiexâncercarea „de a gândi genealogia structurată a conceptelor în modul cel mai fidel cu putinţă” spre a „determina ceea ce istoria a putut să ascundă sau să interzică” * – un act de ferventă iubire.

Câteva cuvinte acum despre conceptul de *mmeh* şi, pentru început, să ne aducem aminte de un joc ce se găsea prin magazinele noastre, *Perspico*. Pe un eşichier pătrat cu marginile uşor ridicate erau dispuse 15 piese, tot pătrate, cu latura de patru ori mai mică decât latura suportului, divers colorate şi numerotate de la 1 la 15. Arăta cam aşa:

— 5 Î	2. 7	i m
O	9	6 121
4	3	4. 51

Jacques Derrida. *Positions,* Mânuit. 1972. P. 15.

Despre paricid în filosofie

Jocul consta în a deplasa piesele pentru a le dispune, prin succesive permutări, în ordinea crescătoare a cifrelor, să spunem, ca în imaginea următoare:

1	2	U I
ti	6	7. 8
9	O	În 2
	4	5 *

Problema care se pune e următoarea: câte piese are jocul? Doar cele cincisprezece menţionate? în ciuda tentaţiei de a răspunde afirmativ, într-atât lucrul pare evident, trebuie să spunem că mai

există o a şaisprezecea piesă, cea care face cu putinţă mişcarea, dar care nu are substanţă (şi figurează în tabloul nostru drept un careu negru). Originea mişcării, acel ceva care face posibilă o mulţime de configuraţii pe eşichierul nostru, dintre care cea de faţă, este un vid.

Tradiţional, în culturile ce s-au succedat în Europa, se dădea drept origine a ceea ce este un ceva plin, o substanţă: focul, aerul, Dumnezeu, omul etc. Răspuns „metafizic”, decretează Heidegger. Care vorbeşte despre o „diferenţă ontico-ontologică”. Întreaga metafizică, după el, ar fi fost oarbă la un lucru, şi anume la faptul că, atunci când spui „ceva este”, referenţii celor doi termeni nu se află pe acelaşi plan: „ceva” trimite la o prezenţă (un copac, o floare, un cal, un om etc), în vreme ce al doilea termen desemnează mişcarea prin care ceva vine în prezenţă, este deci origine a prezenţei, fără să fie ea însăşi prezentă.

Conceptul lui Derrida capătă sens în acest context Cuvânt-valiză format din *substanlivu Wliffe rence* din familia verbului *differerv* „a diferi, a se deosebi”, şi un posâbâ Tsubstăntiv (care nu există, dar ar putea exista) din familia verbului *differer*, „a

amâna”, această *differance* (cu a) este „ceea ce face cu putinţă prezentarea fiinţării-prezente (*l'e tant-pre sent*)”, este „originea” „ce nu se dă niciodată la prezent” a ceea ce este, cu toate configuraţiile lui posibile. Această *differance* care „nu se prezintă niciodată” (îşi amână în permanenţă prezenţa), „care se rezervă şi nu se expune niciodată”, lasă „urme” în ceea ce este prezent şi îl diferenţiază tot aşa cum *diferitele* configuraţii în care se prezintă cele cincisprezece piese substanţiale în jocul nostru sunt făcute cu putinţă <! e piesa neprezentă pe care. În lipsă de ceva mai bun. Am numit-o un vid)

Radu TOMA

I

FORŢĂ ŞI SEMNIFICAŢIE

…*le tout sans nouveauie cu'un espacement de la lecture*…

Mallarmé, „Preface”, *Un coup de des*

„Că suntem toţi nişte sălbatici tatuaţi de la Sofocle încoace, asta se poate. Dar mai e şi altceva, în Artă, decât rigoarea liniilor şi şlefuiala suprafeţelor. Plastica stilului nu e la fel de cuprinzătoare ca ideea întreagă… Avem prea multe lucruri şi prea puţine forme”.

(Flaubert, *Preface h la vie d'ecrivain***) I

Dacă într-o bună zi şi-ar retrage apele, abandonându-şi operele şi semnele pe plajele civilizaţiei noastre, invazia *structuralistă* s-ar transforma într-o întrebare pentru istoricul ideilor. Poate chiar într-un obiect Istoricul ar greşi însă dacă ar proceda astfel: prin chiar gestul de a o considera drept un obiect, el i-ar uita sensul şi, mai presus de orice, faptul că În cazul ei, este vorba, în primul rând, de o aventură a privirii, de o conversiune a modului de a ne pune întrebări dinaintea oricărui obiect şi mai cu seamă dinaintea obiectelor istorice – ale sale. Iar dintre acestea, cu totul insolit, faptul literar.

Prin analogie: faptul că, în toate domeniile, pe toate căile şi în pofida tuturor diferenţelor, reflecţia universală primeşte, astăzi, un formidabil impuls din partea unei nelinişti cu privire la limbaj – care nu poate să fie decât o nelinişte a limbajului şi în limbajul însuşi – constituie un straniu concert a cărui natură este tocmai de a nu putea fi desfăşurat, pe întreaga lui suprafaţă, ca spectacol de către istoric dacă, din întâmplare. Acesta ar încerca să vadă în el semnul unei epoci, moda unui

sezon sau simptomul unei crize. Indiferent de sărăcia cunoştinţelor noastre în această privinţă, este cert că întrebarea cu privire la semn este prin ea însăşi mai mult sau mai puţin, altceva în

Traducere şi note de Bogdan Ghiu.

Flaubert. *Opere 4, Corespondentă,* traducere de Irina Mavrodin, Editura Univers. Bucureşti. 1985. P. 156.

Scriitura ţi diferenţa

Forţă şi semnificaţie tot cazul, decât un semn al timpului. A visa să o reduci numai la atât înseamnă a visa la instaurarea violenţei. Cu atât mai mult cu cât această întrebare, istorică într-un sens cu totul neobişnuit, se apropie de un punct în care natura de pur) semn a limbajului devine cu totul incertă, parţială şi neesenţială. Nimeni nu se poate îndoi de faptul că analogia dintre obsesia structuralistă şi neliniştea ce frământă limbajul nu este întâmplătoare. Va fi, prin urmare, imposibil să supui structuralismul secolului XX (mai cu seamă pe acela al criticii literare, care participă cu voioşie la concert), prin cine ştie ce reflecţie de grad secund sau terţ, sarcinii pe care un critic structuralist şi-a impus-o pentru secolul al XIX-lea: aceea de a contribui la

realizarea unei „istorii viitoare a imaginaţiei şi sensibilităţii” 1. După cum la fel de imposibilă va fi şi reducerea virtuţii fascinatorii exercitate de noţiunea de structură la un fenomen de modă, dacă nu vom încerca să reînţelegem şi să luăm în serios – lucrul, desigur, cel mai urgent – sensul imaginaţiei, al sensibilităţii şi al modei. În orice caz, dacă ceva din structuralism ţine, totuşi, de imaginaţie, de sensibilitate sau de modă, în înţelesul curent al acestor cuvinte, nu este ceva esenţial.

1 în *Universul imaginar al lui Mallarmé* (p. 30, nota 27), J. – P. Richard, într-adevăr, scrie: „Am fi fericiţi dacă lucrarea noastră va fi reuşit să ofere câteva date noi pentru această istorie viitoare a imaginaţiei şi sensibilităţii, care nu există încă pentru secolul al XIX-lea, dar care va prelungi, nu încape îndoială, lucrările lui Jean Rousset despre baroc, Paul Hazard despre secolul al XVIII-lea şi Andre Monglond despre preromantism”.

2 „Noţiunea de «structură» nu este, probabil, nimic altceva”, notează Kroeber în

Antropologia sa (p. 325), „decât o concesie faţă de modă: un termen cu sens bine definit începe să exercite deodată o atracţie ciudată în decurs de vreo zece ani, cum ar fi, de pildă, cuvântul «aerodinamic»; lumea începe să-l întrebuinţeze fără discernământ, pentru că sună plăcut la ureche" (A L. Kroeber, *Anthropology*, ed. Nouă, New York, 1948 [citat în Claude Lévi-Strauss, *Antropologia structurală*, trad. Rom. Ion Aluaş, Editura Politică, Bucureşti, 1978, p. 334]).

Pentru surprinderea necesităţii profunde ce se ascunde sub fenomenul, de altfel incontestabil, de modă, trebuie să operăm mai întâi „pe cale negativă": alegerea acestui cuvânt constituie, mai presus de orice, un ansamblu – structural, fireşte – de excluderi. A şti de ce se spune „structură" înseamnă a şti de ce se doreşte renunţarea la *ei dos*... esenţă", „formă". *Gestalt*, „ansamblu", „compoziţie", „complex", „construcţie"...corelaţie", „totalitate", „Idee", „organism", „stare", „sistem" etc. Trebuie să înţelegem de ce fiecare dintre aceste cuvinte s-a dovedit insuficient, dar şi de ce noţiunea de structură continuă să preia de la ele anumite semnificaţii implicite

şi să se lase locuită de ele.

Atitudinea structuralistă, ca şi poziţia noastră de azi dinaintea limbajului sau în limbaj nu reprezintă numai nişte momente ale istoriei. Ci mai curând o mirare, prin limbaj ca origine a istoriei. Prin istoricitatea însăşi. Ca şi, dinaintea posibilităţii rostirii şi întotdeauna deja în ea, repetarea, în sfârşit mărturisită, în sfârşit extinsă la dimensiunile culturii mondiale, a unei surprize incomparabile cu vreo alta, care a zguduit ceea ce numim gândire occidentală, acea gândire al cărei destin constă în a-şi extinde domnia pe măsură ce Occidentul şi-o restrânge pe a sa Prin intenţia sa cea mai lăuntrică şi ca orice întrebare cu privire la limbaj, structuralismul scapă, astfel, istoriei clasice a ideilor care îi presupune deja posibilitatea, care aparţine naiv sferei chestionatului şi se proferează în ea

Cu toate acestea, din cauza unei întregi zone din el, ireductibile, de ireflecţie şi de spontaneitate, din cauza umbrei esenţiale a non-declaratului, fenomenul structuralist va merita efectiv să fie tratat de către istoricul ideilor. Bine sau ră a va merita acest tratament tot ceea ce, în cadrul acestui

fenomen, nu este transparenţă pentru sine a întrebării, tot ceea ce, în eficacitatea unei metode, aduce cu infailibilitatea după care sunt recunoscuţi somnambulii şi care, pe vremuri, era atribuită instinctului, despre care se afirma că este cu atât mai sigur cu cât este orb. Nu este cea mai neînsemnată demnitate a acestei ştiinţe despre om numite istorie aceea de a viza cu precădere, în actele şi instituţiile umane, imensa regiune de somnambulism, *aproape*-*tot*-*vX* care nu este trezia pură, aciditatea sterilă şi tăcută a întrebării înseşi, *aproape*-*nimic*-*ul*

Dat fiind că trăim de pe urma fecundităţii structuraliste, este prea devreme să ne spulberăm visul. Trebuie să visăm în el la ceea ce el *ar putea* să semnifice. Îl vom interpreta, poate, mâine, ca o relaxare, dacă nu ca un lapsus, a atenţiei faţă de *forjă*, care este tensiune a forţei înseşi. *Forma* fascinează atunci când nu mai ai forţa de a înţelege forţa din interior. Adică de a crea. Iată de ce critica literară este structuralistă în orice epocă, prin esenţă şi prin destin. Nu ştia acest lucru, pe care îl înţelege abia acum, când se gândeşte pe sine în conceptul, sistemul şi metoda care-i sunt proprii. Ea se ştie acum

separată de forţa pe care uneori se răzbună arătând, cu profunzime şi gravitate, că separaţia constituie însăşi condiţia operei, nu doar a discursului despre operă1. Numai astfel se explică nota profundă.

Pasaj aproape literal nietzschean.

Despre tema *separaţiei* scriitorului, cf. Îndeosebi capitolul III din Introducerea lui Jean Rousset la lucrarea sa *Formă şi semnificaţie*. Delacroix. Diderot. Balzac, Baudelaire, Mallarmé. Proust. Valery. H. James, T.S. Eliot, V. Woolf vin să depună mărturie despre faptul că separaţia este exact patosul melancolic ce se lasă percepute dincolo de strigătele de triumf ale ingeniozităţii tehniciste şi ale subtilităţii matematice ce însoţesc, uneori, unele dintre analizele numite „structurale”. La fel ca melancolia pentru Gide, aceste analize nu devin posibile decât după o anumită înfrângere a forţei şi în mişcarea fervorii stinse. Fapt prin care conştiinţa structuralistă devine conştiinţă pur şi simplu, înţeleasă ca gândire a trecutului, altfel spus a faptului/făcutului (*dufait*) în general. Reflecţie asupra făptuitului (*accompli*), constituitului, *construitului*. Istorică, eschatică şi crepusculară prin

situaţie în structură însă nu este vorba numai de formă, de relaţie şi de configuraţie. Ci şi de solidaritate; şi de totalitate, care este întotdeauna concretă. În critica literară, „perspectiva” structurală este, conform spuselor lui J. – P. Richard, „interogativă şi totalitară” 1. Forţa slăbiciunii noastre provine din faptul că neputinţa separă, dezangajează, emancipează. Ceea ce face ca totalitatea să fie mai uşor perceptibilă, contrariul neputinţei critice. Insistând asupra acestei; separaţii dintre actul critic şi forţa creatoare] noi nu desemnăm decât cea mai Banală necesitate de esenţă – alţii ar spunefde structură – ce decurge din două momente şi din două gesturi. Neputinţa nu este aici a criticului, ci a criticii. Cele două sunt uneori confundate. Nici Flaubert nu face excepţie. Îţi dai seama de acest lucru parcurgând admirabila culegere de scrisori prezentată de Genevieve Bolleme sub titlul *Preface à la vie de crivain* (Seuil, 1963). Atent la faptul că un [critic reproduce (*rapporte*) în loc să producă\ {*apporter*), Flaubert scrie astfel: ...faci critică atunci când nu poţi face Artă, aşa cum devii spion atunci când nu poţi fi soldat (...) Plaut ar fi

râs de Aristot, dacă l-ar fi cunoscut! Corneille se zbuciuma sub apăsarea lui! Voltaire, fără să vrea, a fost îngustat de Boileau! Am fi fost scutiţi de multe lucruri proaste în drama modernă fără W. Schlegel! Iar când o mai fi gata şi traducerea din Hegel. Dumnezeu ştie unde o să ajungem!” (p. 42 [Flaubert, *Corespondentă*, ed. Rom., p. 62]). Nu a fost gata, din fericire, ceea ce explică apariţia unor Proust, Faulkner, Joyce şi a altor câţiva Diferenţa dintre Mallarmé şi aceştia constă, poate, tocmai în lectura lui Hegel. În aceea, cel puţin, că Mallarmé a ales să i se adreseze lui Hegel. Oricum, geniul mai are încă timp, iar traducerile pot foarte bine să nu fie citite. Flaubert avea însă dreptate să se teamă de Hegel: „Ne este îngăduit să sperăm că În viitor, arta nu va înceta să se dezvolte şi să se perfecţioneze...”, dar „forma sa a încetat să mai satisfacă nevoile cele mai elevate ale spiritului”. „Cel puţin din punctul de vedere al destinaţiei sale supreme, ea este. Pentru noi, de domeniul trecutului. Şi-a pierdut, pentru noi, adevărul şi viaţa Ea ne invită la o reflecţie filosofică care nu are pretenţia de a-i asigura revigorarea, ci de a-i recunoaşte, cât se poate de riguros, esenţa” [pasaje

netraduse în ediţia românească citată].

L'Univers imag maire de Mallarmé, p. 14.

panorama să devină posibilă, ca şi panorografia Panorograful. Imaginea însăşi a instrumentului structuralist, a fost inventat în 1824, cu scopul, ne spune Littre, de „a obţine imediat, pe o suprafaţă plană, desfăşurarea perspectivei asupra obiectelor ce înconjoară orizontul". Graţie schematismului şi unei spaţializări mai mult sau mai puţin mărturisite, parcurgem *în plan* şi cu mai multă libertate câmpul părăsit de forţe. Totalitate părăsită de forţe, chiar dacă este o totalitate a formei şi a sensului, căci este vorba, atunci, de sensul regândit ca formă, iar structura constituie unitatea *formală* a formei şi sensului. Se va spune că această neutralizare prin intermediul formei este un act ce aparţine autorului înainte de a aparţine criticului şi, într-o anumită măsură cel puţin – dar tocmai despre această măsură este vorba –, aşa şi stau lucrurile. În orice caz, proiectul de a gândi totalitatea este cu mai multă uşurinţă declarat astăzi, iar un astfel de proiect scapă totodată, prin el însuşi, totalităţilor *determinate* ale istoriei clasice.

Căci el este tocmai proiectul de a le depăşi. Astfel, relieful şi desenul structurilor apar cu mai multă pregnanţă în clipa când conţinutul, care este energia vie a sensului, este neutralizat. Oarecum la fel ca în cazul arhitecturii unui oraş nelocuit sau spulberat, redus la scheletul său de un cataclism al naturii sau al artei. Oraş care nu mai este nici locuit, nici pur şi simplu abandonat, ci bântuit, mai degrabă, de sens şi cultură. Această bântuire care-l împiedică aici să redevină natură este, poate, însuşi modul de prezenţă sau de absenţă. În general, al lucrului însuşi pentru limbajul pur. Limbaj pur pe care ar dori să-l adăpostească literatura pură, obiect al criticii literare pure. Nu este, prin urmare, nimic paradoxal în faptul că conştiinţa structuralistă este o conştiinţă catastrofică, distrusă şi totodată distructivă. *Destructurantă*, aşa cum este, de altfel, orice conştiinţă său. Cel puţin, momentul decadent, perioadă propice oricărei mişcări a conştiinţei. Percepem structura în momentul *ameninţării*, în clipa în care iminenţa pericolului ne concentrează privirile pe cheia de boltă a unei instituţii, pe piatra în care se rezumă posibilitatea şi

fragilitatea ei. Structura poate fi. Atunci, ameninţată *metodic* pentru a fi mai bine percepută, şi nu doar în nervurile ei. Ci şi în acel punct secret în care ea nu este nici înălţare, nici ruină, ci labilitate. Această operaţiune se numeşte (în latină) *a preocupa* (*soucier*) sau *a solicita*. Altfel spus, *a zdruncina* (*e branler*) printr-o zdruncinătură care se raportează la *tot* (de la *sollus*, „întreg”. În latina arhaică, şi de la *citare*, „a înbrânci”). Preocuparea şi solicitarea structuraliste, atunci când devin metodice, nu îşi acordă decât iluzia libertăţii tehnice. Ele reproduc. Într-adevăr. În registrul metodei, o preocupare, şi o solicitare a fiinţei, o ameninţare istorico-metafizică a temeliilor! Tocmai în epocile de *dislocare* istorică, atunci când suntem izgoniţidin *loc*. Se dezvoltă pentru ea însăşi această pasiune structuralistă, care este în acelaşi timp un fel de furie experimentală şi un schematism proliferant Barochismul nu constituie decât unul dintre exemple. Nu s-a vorbit, oare, referitor la el, de „poetică structurală”, „întemeiată pe o retorică” 1? Dar şi de „structură destrămată”, de „poem sfârtecat, a cărui structură este pe cale de a se destrăma” 2? X;

Libertatea pe care ne-o asigură această dezangajare *critică* (în toate sensurile acestui cuvânt) este, aşadar, solicitudine şi deschidere asupra totalităţii. Ce ne ascunde însă această deschidere? Şi nu prin ceea ce ea ar lăsa deoparte şi în afara privirii, ci în chiar lumina ei? Nu poţi înceta să-ţi pui această întrebare citind frumoasa carte a lui J Jean Rousset, *Formă ţi semnificaţie*. *Eseu asupra structurilor literare* t *de la Corneille la Claudefi*. Întrebarea noastră nu constituie o reacţie împotriva a ceea ce unii au calificat drept „ingeniozitate" şi care, cu unele excepţii, ne pare a fi mult mai mult şi de altă natură. În faţa acestei serii de exerciţii strălucite şi pătrunzătoare, menite a ilustra o metodă, problema, pentru noi, este mai curând aceea de a da glas unei nelinişti surde, în punctul în care ea nu este însă numai a noastră, a cititorului, ci pare a comunica, în subteran, dincolo de limbajul, operaţiile şi cele mai mari izbânzi ale acestei cărţi, cu aceea a autorului însuşi.

Rousset îşi recunoaşte, desigur, anumite înrudiri şi filiaţii:

ibachelard, Poulet, Spitzer, Raymond, Picon, Starobinski, Richard etc.

Cu toate acestea, în ciuda aerului de

familie, a împrumuturilor şi numeroaselor omagii de recunoştinţă, *Formă şi semnificaţie* ne apare, în multe privinţe, drept o tentativă solitară.

Forţă şi semnificaţie

1 Cf. Gerard Genette, „Une poetique structurale”, în *Tel Quel.* 7, toamna 1961, p. 13.

2 Cf. Jean Rousset, *La Litte rature de Vage baroque en France,* I, *Circe et le paon* (José Corti. Paris, 1954 [cf. Jean Rousset, *Literatura barocului în Franţa*. *Circe şi păunul,* traducere de Constantin Teacă. Editura Univers. Bucureşti, 1976. P. 197]). Putem citi aici [ed. Rom, p. 198]. Referitor la un exemplu german, în special următoarele: „Infernul este o lume sfârtecată în bucăţi, o îngrămădire de elemente (*un saccage*) pe care poemul o mimează îndeaproape, prin acest talmeş-bahneş de strigăte, prin această groază a supliciilor ce se ţin lanţ, într-un torent de exclamaţii. Fraza se reduce la elementele sale dislocate, cadrul sonetului se sparge: versuri prea scurte sau prea lungi, catrene dezechilibrate: poemul se dislocă (*e clate*)

...”

Forme et Signification. Essais sur les structures litte raires de Corneille a Claudei. José Corti. Paris. 1962.

În primul rând, datorită unei diferenţe *deliberate*. Diferenţă prin care Rousset nu se izolează luând distanţă, ci aprofundând cu scrupu-lozitate o comunitate de intenţie, făcând să apară enigme ascunse sub valori acceptate şi respectate azi, valori moderne, desigur, însă deja suficient de tradiţionale pentru a deveni locul comun al criticii, pentru a începe, aşadar, să fie supuse reflecţiei şi a fi suspectate. Rousset îşi face auzite părerile într-o remarcabilă introducere metodologică care va deveni, nu încape îndoială, alături de introducerea la *Universul imaginar al lui Mallarmé*\ o parte importantă a discursului despre metodă în critica literară. Înmulţind referinţele introductive, Rousset nu-şi bruiază propriile păreri, ci ţese, dimpotrivă, o reţea care le evidenţiază şi mai mult originalitatea.

De pildă: că, în ceea ce priveşte literatura, limbajul este una cu sensul, că forma aparţine conţinutului operei; că, aşa cum spune G. Picon, „pentru arta modernă,

opera nu este expresie, ci creaţie” 1, iată tot atâtea propoziţii care nu întrunesc unanimitatea decât graţie unei noţiuni cu totul echivoce de formă sau de expresie. La fel se întâmplă şi cu noţiunea de *imaginaţie*, această putere de mediere sau de sinteză între sens şi literă, rădăcină comună a universalului şi singularului – ca De altfel, a tuturor celorlalte instanţe astfel disociate. Origine obscură a acestor scheme structurale, a acestei prietenii dintre... Formă şi fond” care face posibile opera şi accesul la unitatea operei, această imaginaţie care, în concepţia lui Kant. Era deja în ea însăşi o... Artă”, arta însăşi, care, la origini, nu face nicio distincţie între adevăr

1 După ce (p. VII) citează acest pasaj din G. Picon: „Înaintea artei moderne, opera pare a fi expresia unei experienţe anterioare... opera enunţă ceea ce a fost conceput sau văzut; astfel încât, de la experienţă la operă, nu există decât trecerea la o tehnică de execuţie. Pentru arta modernă, opera nu este expresie, ci creaţie: ea oferă vederii ceva ce nu a fost văzut înainte de apariţia ei, formează în loc

să oglindească”, Rousset precizează şi distinge: „Mare diferenţă şi în opinia noastră, mare cucerire a artei moderne *sau, mai curând, a conştiinţei la care această artă ajunge cu privire la procesul de creaţie*...” (sublinierea ne aparţine: de procesul de creaţie *în general* devenim noi, în opinia lui Rousset. Conştienţi *astăzi*). Pentru G. Picon, mutaţia aceasta afectează arta însăşi, nu doar conştiinţa modernă a artei. În altă parte, el scrie: ...istoria poeziei modeme este întru totul cea a substituirii unui limbaj de creaţie unui limbaj de expresie... limbajul trebuie să producă acum lumea pe care nu mai poate s-o exprime” [*Introduction a une esthe tique de la litte rature*. 1. *L'ecrivam et son ombre*. 1953. P. 159 [G. Picon. *Introducere la o estetică a literaturii*. *Scriitorul şi umbra lui*. Traducere de Viorel Grecu. Prefaţă de Mircea Martin. Editura Univers, Bucureşti. 1973. P. 131]).

şi frumos: despre *aceeaşi* imaginaţie ne vorbesc, în pofida diferenţelor, *Critica raţiunii pure* şi *Critica facultăţii de judecare*. Artă, desigur, însă „artă ascunsă” 1 ce nu poate fi „expusă nud în faţa ochilor” 2. „Ideea estetică poate fi numită o reprezentare *inexponibilă* a imaginaţiei (în

jocul ei liber)”. 3 Imaginaţia este libertatea ce nu se arată decât în operele sale. Acestea nu există *în* natură, dar nici nu locuiesc într-o *altă* lume decât a noastră. „Imaginaţia (ca facultate de cunoaştere productivă) poate crea o altă natură din materia pe care i-o oferă natura reală”. 4 Iată de ce nu intelectul trebuie să fie facultatea esenţială a criticului atunci când acesta pleacă în recunoaşterea imaginaţiei şi a frumosului, a „ceea ce numim frumos, caz în care intelectul slujeşte imaginaţia şi nu invers” 5. Căci „libertatea imaginaţiei constă în aceea că ea schematizează fără concept” 6. Această origine enigmatică a operei ca structură şi unitate indisociabilă – şi ca obiect al criticii structuraliste – este, în opinia lui Kant, „cel dintâi lucru asupra căruia trebuie să ne îndreptăm atenţia” 7. Şi în opinia lui Rousset la fel. Încă de la prima pagină, el leagă „natura faptului literar”, niciodată suficient interogată, de „rolul în artă al acestei funcţii capitale care este imaginaţia”, cu privire la care „incertitudinile şi controversele abundă”. Această noţiune a unei imaginaţii care produce metafora – adică tot ce există în limbaj, cu excepţia verbului *a fi* – rămâne

pentru critici ceea ce unii filosofi numesc, azi, un *concept operatotiu* naiv utilizat A depăşi această ingenuitate tehnicistă înseamnă a reflecta conceptul operatoriu într-un *concept tematic*. Se pare că tocmai acesta este unul dintre proiectele lui Rousset.

VPentru a surprinde cât mai de aproape opera imaginaţiei creatoare trebuie, prin urmare, să ne întoarcem spre lăuntrul invizibil al libertăţii poetice. Este nevoie de o separaţie pentru a regăsi, în întunericul său.

Critica raţiunii pure [traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Editura IRI, Bucureşti. 1994, p. XXX]. Pasajele din Kant la care vom face trimitere – ca şi multe alte texte la care vom face apel mai departe – nu sunt utilizate de Rousset. Vom lua ca regulă să trimitem direct la paginile din *Formă şi semnificaţie* ori de câte ori va fi vorba despre citate prezentate de autor.

2 *Ibid*.

3 *Critica facultăţii de judecare,* paragraful 57. „Observaţia!” [traducere de Vasile Dem. Zamfirescu şi Alexandru Surdu,

Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Bucureşti. 1981, pp. 237 – 238].

4 *Ibid*... Paraaraful 49 [p. 208].

5 *Ibid*. [p. 135].

6 *Ibid*., paragraful 35 [p. 182]. *Critica raţiunii pure* [p. 56].

*For; a şi semnificaţie o*riginea oarbă a operei. Această experienţă de conversiune ce instaurează actul literar (scriitură sau lectură) este de aşa natură încât nici măcar cuvinte precum separaţie şi exil, care desemnează întotdeauna o ruptură şi o pribegie *în interiorul* lumii, nu pot s-o manifeste direct, ci doar s-o indice printr-o metaforă a cărei genealogie ar merita, ea singură, întreaga reflecţie. Căci aici este vorba de o ieşire în afara lumii, spre un loc care nu este niciun *ne-loc*, nicio *altă* lume, nicio utopie şi niciun alibi/Creaţie a unui „univers ce se adaugă universului", conform unei formule a lui Focillon citate de Rousset (p. 11), şi care nu enunţă, aşadar, decât excesul faţă de tot, acel nimic esenţial de la care pornind totul poate să apară şi să se producă în limbaj şi despre care vocea lui

M. Blanchot ne reaminteşte cu *insistenţa* profunzimii că reprezintă însăşi posibilitatea scriiturii şi a *inspiraţiei* literare în general. Numai *absenţa pură* – nu a unui lucru sau altul, ci absenţa a tot, în care se anunţă orice prezenţă – poate să *inspire,* altfel spus să *lucreze,* apoi să pună la lucru. Cartea pură este în chip natural orientată către orientul acestei absenţe care constituie, dincolo sau dincoace de genialitatea oricărei bogăţii, conţinutul ei propriu şi prim. Cartea pură. Cartea însăşi, trebuie să fie, prin ceea ce în ea este cel mai de neînlocuit, acea „carte despre nimic" pe care o visa Flaubert Vis în negativ. În gri. Origine a Cărţii totale care a bântuit şi alte imaginaţii. Această vacanţă (*vacance*), ca situaţie a literaturii, este ceea ce critica se cuvine să recunoască drept specificitatea însăşi a obiectului ei. Un *jurul căreia* se vorbeşte tot timpul. Obiectul său propriu, dat fiind că nimicul nu este un obiect, este mai curând modul în care acest nimic *însuşi* se determină pe sine pierzându-se. Este trecerea la determinarea operei ca travestire a originii Aceasta nu este însă posibilă şi cu putinţă a fi gândită (*possible et pensable*) decât tocmai sub travesti.

Rousset ne arată cum spirite atât de diferite precum Delacroix. Balzac, Flaubert, Valery. Proust. T.S. Eliot. V. Woolf aveau o conştiinţă cât se poate de sigură a acestui fapt Sigură şi certă, chiar dacă. Din principiu, nu şi clară şi distinctă, nefiind intuiţie a ceva Acestor voci le-ar trebui adăugată şi aceea a lui Antonin Artaud, care mergea şi mai de-a dreptul: „Am debutat în literatură scriind cărţi pentru a spune că nu puteam să scriu absolut nimic. Propria mea gândire. Atunci când aveam ceva de spus sau de scris, era ceea ce mi se refuza cel mai mult Nu aveam niciodată idei. Şi două foarte scurte cărţi, fiecare de câte şaptezeci de pagini, calcă pe această absenţă profundă. Înveterată. Endemică a oricărei idei. Este vorba de *I'Ombilic des limbes* şi *le Pese-nerfs*..." 1

1 Citat de M. Blanchot în *L'Arche* (27 – 28. August-septembrie 1948. P. 133). Nu aceeaşi situaţie este însă descrisă şi în *Introducere în metoda lui Leonardo da Vinci*!

Conştiinţă de a trebui să spui ca şi conştiinţă a nimicului, conştiinţă care nu este nevoiaşa, ci oprimata totului Conştiinţă

a nimicului de la care pornind orice conştiinţă a ceva poate să se îmbogăţească, să capete sens şi chip. De la care pornind poate să izvorăscă orice rostire. Căci gândirea lucrului drept *ceea ce* acesta *este* se confundă deja cu experienţa rostirii pure; iar aceasta, la rândul ei, cu experienţa *însăţi* Or, rostirea pură nu implică, oare, înscrierea1, tot aşa cum esenţa leibniziană necesită existenţa şi se precipită către lume asemenea putinţei spre act? Dacă angoasa scriiturii nu este şi nu trebuie să fie un patos *determinat* este pentru că ea nu constituie, esenţial, o modificare sau un afect empirice ale scriitorului, ci responsabilitatea acestei *îngustia*. A acestui pasaj necesarmente îngust al rostirii spre care se înghesuie şi se împiedică reciproc semnificaţiile posibile. Se împiedică reciproc, dar se şi cheamă unele pe altele, provocându-se totodată, imprevizibil şi oarecum în pofida mea, într-un soi de supra-composibilitate autohtonă a semnificaţiilor, pură putere de echivocitate în comparaţie cu care creativitatea Dumnezeului clasic pare încă săracă Vorbirea mă înspăimântă pentru că, deşi nu spun niciodată destul, spun întotdeauna prea mult iar dacă

necesitatea de a deveni suflu şi rostire (re) strânge (*e treint*) sensul – ca şi responsabilitatea noastră în privinţa sensului. Scrisul restrânge şi constrânge încă şi mai mult rostirea2. Scrierea este angoasa provocată de ebraica *ruah*.

1 Nu este ea constituită tocmai de această exigenţă? Nu-i este ea, oare, un soi de *reprezentare* privilegiată?

2 Angoasă, totodată, provocată de o răsuflare ce se taie singură pentru a reintra în sine, pentru a se aspira pe ea însăşi şi a reveni la sursa-i dinţii. Pentru că a vorbi înseamnă a şti că gândirea *trebuie* să-şi devină sieşi străină pentru a putea să se spună şi să (-şi) apară. Atunci, ea vrea să se (re) ia în posesie oferindu-se. Iată de ce, sub limbajul scriitorului autentic, acela care vrea să se menţină cât mai aproape de originea actului său, simţim gestul retragerii, al inspirăm rostirii expirate. Căci inspiraţia înseamnă şi acest lucru. Despre limbajul originar se poate afirma ceea ce Feuerbach spune despre limbajul filosofic: „Filosofia nu iese de pe buze sau de sub condei decât pentru a se reîntoarce imediat

la propria ei *sursă*: ea nu vorbeşte pentru plăcerea de a vorbi (de unde şi antipatia sa faţă de frazele goale), ci pentru a *nu* vorbi, *pentru a gândi*... A demonstra înseamnă pur şi simplu a arăta că ceea ce *spun* este *adevărat*: înseamnă, pur şi simplu, a relua alienarea (*Entăussenmg*) gândirii şi a o readuce la *sursa originară* a gândirii. De aceea, semnificaţia demonstraţiei nu poate fi concepută fără a o raporta la semnificaţia *limbajului*. Limbajul nu este nimic altceva decât *realizarea speciei*, punerea în relaţie a lui eu şi a lui tu, menită a reprezenta unitatea speciei prin suprimarea izolării lor individuale. De aceea, elementul vorbirii este aerul, mediul vital cel mai spiritual şi mai universal cu putinţă" („Contribuţie la critica filosofici lui Hegel". 1839, în *Manifeste filosofice*).

Forţă şi semnificaţie resimţită din perspectiva solitudinii şi a responsabilităţii umane; din perspectiva lui Ieremia ascultând de dictarea lui Dumnezeu („Ia un sul de carte, şi scrie în ea toate cuvintele pe care ţi le-am spus...") sau a lui Baruc transcriind ceea ce-i dictează Ieremia etc. (Ieremia, 36,2 – 4); sau, de asemenea, instanţa pur umană a *pneumatologiei*,

ştiinţa *pneumei, spiritus* sau *logos,* care cuprindea trei părţi: cea divină, cea angelică şi cea umană. Este momentul în care noi trebuie să *decidem* dacă vom grava sau nu ceea ce auzim. Şi dacă a grava salvează sau duce la pierzanie cuvântul. Dumnezeu, Dumnezeul lui Leibniz, pentru că tot a venit vorba despre el, nu cunoştea angoasa alegerii între posibiluri: el gândea posibilurile în act şi ca atare dispunea de ele în Intelectul sau Logosul său; îngustimea unei treceri care este *Voinţă* îl favorizează întotdeauna numai pe „cel mai bun”. Şi fiecare existenţă în parte continuă să „exprime” totalitatea Universului Nu există, prin urmare aici niciun fel de tragedie a cărţii. Nu există decât o singură Carte, şi aceeaşi Carte se distribuie în toate cărţile. În *Teodicee,* Teodor, ajuns „capabil să suporte divina strălucire a fiicei lui Jupiter”, este condus de aceasta în „palatul destinelor”, unde Jupiter, care, cercetându-le înainte de începutul lumii existente, a privit lumile posibile şi a ales-o pe cea mai bună dintre ele”, vine câteodată şi „vizitează locurile acestea din plăcerea irezistibilă de a recapitula totul şi de a-şi reînnoi alegerea”. Teodor este introdus într-

o locuinţă, „care nu mai era o locuinţă, ci o lume”. „În această locuinţă exista un mare volum de scrieri; Teodor nu s-a putut abţine să nu întrebe ce însemnau ele. Este istoria lumii pe care o parcurgem acum, i-a spus zeiţa: este cartea destinelor ei. Ai văzut un număr pe fruntea lui Sextus. Caută în carte numărul marcat Teodor l-a căutat şi a găsit istoria lui Sextus, mai amplă decât pe aceea pe care o văzuse în rezu-Bănuia însă Feuerbach că limbajul *eterat* poate să se uite pe sine? Că aerul nu poate să fie elementul istoriei dacă nu se sprijină pe pământ? Pe pământul cel greu, grav şi dur. Pământul muncit, scrijelit, scris. Element cu nimic mai puţin universal, în care sensul este gravat ca să dureze.

Hegel ne-ar fi aici de un mai mare ajutor. Căci chiar dacă şi el gândeşte. Într-o metaforică spirituală a elementelor naturale, că... *Aerul* este esenţa *statornică,* pur universală şi transparentă”, că... Apa... este esenţa... totdeauna *sacrificată*”, iar... *Focul*... unitatea care le *însufleţeşte*”, pentru el. Totuşi... *pământul* este *nodul solid* al acestei înmembrări şi *subiectul* acestor esenţe, ca şi al procesului lor. Aceea de la care ele pleacă şi la care se întorc”

(*Fenomenologia spiritului*... Lumea spiritului înstrăinat de sine” [trad. Rom. Virgil Bogdan. Editura IRI. Bucureşti. 1995. P. 285]).

Problema raporturilor dintre scriere şi pământ este şi aceea a posibilităţii unei astfel de metaforici a elementelor. A originii şi sensului ei.

mat Pune degetul pe orice rând posibil, i-a spus Pallas, şi vei vedea reprezentat efectiv în amănunt ceea ce rândul marchează în mare. El a ascultat şi a văzut toate particularităţile unei părţi din viaţa lui Sextus.”*

A scrie nu înseamnă numai a gândi cartea leibniziană ca o posibilitate imposibilă. Posibilitate imposibilă, limită literal numită de Mallarmé. Către Verlaine: „Voi merge mai departe şi voi spune: Cartea, convins că În fond, nu există decât una, încercată fără s-o ştie de oricine a scris, chiar şi de Genii...” „dacă ar fi clar acest lucru – că, mai mult sau mai puţin, toate cărţile conţin fuziunea câtorva respuneri complete: şi tot nu ar fi decât una – legea lumii – biblie aşa cum o simulează naţiunile. Diferenţa, de la o lucrare la alta, oferind tot atâtea lecţii propuse într-un

imens concurs pentru textul veridic, între vârstele aşa-zis civilizate sau litere”. Nu înseamnă numai a şti că ea, Cartea, nu există şi că în veci nu există decât cărţz în care se sparge, înainte chiar de a fi fost unul, sensul unei lumi negândite de un subiect absolut; că ceea-ce-nu-a-fostrseris (*le non-ecrit*) şi ceea-ce-nu-a-fost-citit (*le non-lu*) nu pot fi recuperate din necuprins de negativitatea serviabilă a vreunei dialectici şi că, împovăraţi de „prea multe scrieri!”, ceea ce noi deplângem astfel este absenţa Cărţii. Nu înseamnă numai a fi pierdut certitudinea teologică de a vedea orice pagină rânduindu-se de la sine în textul unic al adevărului, „carte a raţiunii”, cum se spunea odinioară despre jurnalul în care se consemnau, pentru Memorie, socotelile (*rationes*) şi experienţele, culegere de genealogii, Carte a Raţiunii de astă dată, manuscris infinit citit de un Dumnezeu care, de-o manieră mai mult sau mai puţin amânatăvdiferită (*differe e*), ne-ar fi împrumutat pana sa Această certitudine pierdută, această absenţă a scriiturii/scripturii divine, adică, mai presus de orice, a Dumnezeului evreilor care, la nevoie, scrie el însuşi, nu defineşte doar,

vag, ceva precum „modernitatea”. Ca absenţă şi obsesie a semnului divin, ea domină întreaga estetică şi critică modeme. Nimic neobişnuit în acest fapt: ... Conştient sau nu”, spune G. Canguilhem, „ideea pe care omul şi-o face cu privire la puterea sa poetică răspunde ideii pe care el şi-o face despre crearea lumii şi soluţiei pe care el o dă problemei originii radicale a lucrurilor. Dacă noţiunea de creaţie este echivocă, ontologică şi estetică, nu este nici din întâmplare. Nici în urma unei confuzii” 1. A scrie nu

G.W. Leibniz, *Eseuri de reodicee,* traducere de Diana Morăraşu şi Ingrid Ilinca, Polirom. Iaşi. 1997, pp. 306 – 307.

„Reflexions sur la creation artistique selon Alain”, în *Revue de me taphysique et de morale* (aprilie-iunie 1952). P. 171. Această analiză lasă să se întrevadă cât se poate de limpede că *Sistemul artelor frumoase*. Scris în timpul primului război mondial, face mai mult decât doar să prevestească temele aparent cele mai originale ale esteticii... Moderne”.

Forţă şi semnificaţie înseamnă numai a şti că, prin scris, prin ascuţişul stilului*, nu este obligatoriu să treacă ceea ce e cel mai

bun, aşa cum credea Leibniz despre creaţia divină, nici că această trecere este una impusă de *voinţă*, nici că ceea ce e consemnat *exprimă* infinit universul, semănându-i şi rezumându-l de fiecare dată. Înseamnă şi a nu putea face ca sensul să preceadă, la modul absolut, scrisului: a face, astfel, sensul să coboare, dar şi a înălţa, implicit, înscrisul/înscrierea (*l'inscription*). Fraternitate pe vecie între optimismul teologic şi pesimism: nimic mai liniştitor, dar şi nimic mai dezesperant, nimic care să ne distrugă mai mult cărţile decât Cartea leibniziană. Din ce ar trăi *cărţile*, ce ar fi ele dacă nu ar fi singure, atât de singure, lumi infinite şi separate unele de altele? A scrie înseamnă a şti că ceea ce nu a fost încă produs în literă nu are vreun alt sălaş, nu ne aşteaptă ca o *prescripţie* în vreun xectoe, oupetviog sau vreun intelect divin. Sensul trebuie să aştepte să fie spus sau scris pentru a putea să se locuiască pe sine şi să devină ceea ce, diferind** de sine, el e: sensul. Este ceea ce ne învaţă Husserl să gândim în *Originea geometriei*. Actul literar îşi află, astfel, la sursă adevărata-i putere. Într-un fragment al cărţii pe care proiecta s-o consacre

Originii adevărului, Merleau-Ponty scria: „Comunicarea în literatură nu este un simplu recurs al scriitorului la nişte semnificaţii care ar face parte di*ntr-una priori* al spiritului uman: ea este cea care, mai degrabă, le suscită prin antrenare sau printr-un fel de acţiune oblică. În cazul scriitorului, gândirea nu dirijează limbajul din exterior: scriitorul este el însuşi asemeniuunui nou idiom care se construieşte...” 1... Cuvintele mele mă surprind pe mine însumi şi mă învaţă propria mea gândire”, spunea el în alt loc2.

Graţie, în special, unui anumit antiplatonism care, aşa cum demonstrează G. Canguilhem, nu exclude existenţa unui acord profund cu Platon, mai presus de platonismul „tratat fără maliţie”.

* în original: *par la poante du style*)... Prin ascuţişul stilului”, aşadar, însă şi „prin vârful condeiului”.

* în original: *ce cu'a diffe rer de soi îi est,* „ceea ce Prin diferare/diferanţă faţă de sine. El e”. „Aşteptarea” produce „diferanţa”. Diferen-ta în/ca-timp/temporalizare. Sensul nu devine, ci e deja, dar prin „diferanţă” inclusă, presupusă: spaţiere nespaţială, diferenţă

originară/diferenţă ca origine (aici. Înrudire cu Deleuze. Cf. *Diferenţă şi repetiţie,* trad. Toader Saulea. Editura Babei. Bucureşti, 1995).

Acest fraement a fost publicat în *Revue de me taphysique et de morale* (ocl-dec 1962. Pp. 406 – 407).

Problemes actuels de la phe nome nologie. P. 97.

Scriitura şi diferenţei

Tocmai pentru că este *inaugurală,* în sensul tânăr al acestui cuvânt, scriitura e periculoasă şi angoasantă. Nu ştie încotro se îndreaptă, nu există nicio înţelepciune care să o pună în gardă împotriva acestei precipitări esenţiale în direcţia sensului pe care ea îl constituie şi care este, înainte de toate, viitorul său. Ea nu este, cu toate acestea, capricioasă decât din laşitate. Nu există, prin urmare, niciun fel de garanţie împotriva acestui risc. Scrisul, pentru scriitor, chiar dacă acesta nu este ateu ci doar cu adevărat scriitor, reprezintă o navigare primă şi privată de graţie. Despre scriitor vorbea, oare, Sfântul Ioan Gură de Aur? „Ar trebui să nu avem nevoie de ajutorul scrisului, ci ca viaţa noastră să se ofere într-atât de curată încât harul duhului

sfânt să ia locul cărţilor în sufletul nostru şi să se aştearnă în inimile noastie asemenea cernelii pe paginile cărţilor. Tocmai pentru că am refuzat harul suntem noi nevoiţi să recurgem la scris, care reprezintă o a doua navigare”. 1 Lăsând deoparte credinţa şi garanţia teologică, experienţa aceasta a *secundantăţii* nu se datorează ea, oare, tocmai straniei dedublări prin care sensul constituit – scris – se oferă ca fiind *citit*, în prealabil sau simultan, şi în care celălalt este prezent, veghind şi făcând ireductibil dus-întors-ul, travaliul dintre scriere şi lectură? Sensul nu există nici înainte, nici după act iar ceea ce noi numim Dumnezeu, care afectează cu un statut de secundantate orice navigare umană, nu este oare tocmai această trecere: reciprocitatea amânată (*differee*) dintre lectură şi scriere? Martor absolut, terţ în chip de diafanitate a sensului în dialogul în care ceea ce începi să scrii este deja citit, iar ceea ce începi să spui este deja un răspuns. În acelaşi timp, creatură şi Părinte al Logosului. Circularitate şi tradiţionalitate a Logosului. Ciudată trudă de convertire şi de aventură, din care graţia nu poate să fie decât absentă.

Anterioritatea simplă a Ideii, sau a „proiectului interior”. În raport cu o operă care nu ar face altceva decât să o exprime ar fi, aşadar, o prejudecată: a criticii tradiţionale, numite şi *idealistă*. Nu este o întâmplare dacă teoria – am putea spune, de data aceasta, teologia – acestei prejudecăţi şi-a avut perioada de înflorire în timpul Renaşterii la mulţi alţii, de azi sau de ieri, Rousset se ridică, fireşte. Împotriva acestui „platonism” sau... Neoplatonism”. El nu uită însă că Dacă prin intermediul „formei fecunde în idei” (Valery) creaţia nu este o pură transparenţă a expresiei, ea este. Totuşi, simultan, revelaţie. Căci dacă ea nu ar fi revelaţie. În ce-ar mai consta fânitudinea scriitorului şi singurătatea mâinii sale părăsite de Dumnezeu? Creativitatea divină ar fi pur şi simplu recuperată sub forma unui umanism ipocrit Dacă scriitura

1 *Comentariu la Sfântul Matei.*

Forjă ţi semnificaţie e inaugurală, nu este pentru că ea creează, ci pentru că, graţie unei anumite libertăţi absolute de rostire, ea face să răsară, în semnul său, ceea ce este deja prezent (*le de ja-la*),

tălmăcindu-i, astfel, augurii. Libertate de răspuns ce nu-şi recunoaşte drept orizont decât lumea-istorie şi rostirea care nu poate să spună decât: dintotdeauna fiinţa a început deja A crea înseamnă a revela, spune Rousset, care nu întoarce spatele criticii clasice. Dimpotrivă, el o înţelege şi dialoghează cu ea: „Secret prealabil şi dezvăluire a acestui secret prin operă: vedem împăcându-se, într-un anumit fel, vechea şi noua estetică, acest secret preexistent putând să corespundă Ideii renascentiştilor, curăţată însă de orice neoplatonism”.

Această forţă de revelare proprie adevăratului limbaj literar ca poezie constă în accesul la rostirea liberă, aceea pe care cuvântul „a fi” (şi, poate, ceea ce noi vizăm prin noţiunea de „cuvânt primitiv” sau „cuvânt-prin-cipiu” (Buber» o eliberează de *funcţiile* ei de semnalizare. Numai în momentul în care scrisul *a murit* ca semn-semnal el se naşte ca limbaj; atunci, el spune ceea ce e, netrimiţând, astfel, decât la el însuşi, semn fără semnificaţie, joc sau funcţionare pură, căci el încetează să mai fie *întrebuinţat* ca informaţie naturală, biologică sau tehnică, ca trecere de la o

fiinţare la alta sau de la un semnificant la un semnificat Or, în mod paradoxal, numai înscrierea (*Vinscription*) – chiar dacă este departe de a o face tot timpul – are putere de poezie, adică de a evoca cuvântul în afara somnului său de semn. Consemnând rostirea, intenţia ei esenţială şi riscul mortal pe care ea şi-l asumă este de a emancipa sensul faţă de orice câmp de percepţie actual, de a-l elibera din acea angajare naturală prin care totul face trimitere la afectul unei situaţii contingente. Iată de ce scrierea nu va fi nicicând o simplă „oglindire a vocii” (Voltaire). Ea creează sensul consemnându-l, încredinţându-l unei gravuri, unei urme, unui relief, unei suprafeţe pe care o dorim transmisibilă la infinit Ceea ce nu înseamnă că vrem mereu acest lucru, că l-am vrut dintotdeauna; iar scriitura ca origine a istoricităţii pure, a tradiţionalităţii pure nu este decât *telos-ul* unei istorii a scriiturii a cărei filosofie va rămâne întotdeauna devenit (*a venir*). Indiferent dacă acest proiect al unei tradiţii infinite se realizează sau nu, avem datoria să-l recunoaştem şi să-l respectăm în înţelesul său de proiect însuşi faptul că el poate oricând să eşueze constituie marca

purei sale finitudini şi a purei sale istoricităţi. Dacă jocul sensului poate să debordeze semnificaţia (semnalizarea), care este întotdeauna închisă între limitele regionale ale naturii, ale vieţii, ale sufletului, această debordare reprezintă momentul voinţei-de-a-scrie. Voinţa-de-a-scrie (*le vouloir-e crire*) nu poate fi înţeleasă pornind de la un voluntarism Faptul de a scrie nu constituie determinarea ulterioară a unei voinţe primitive. Dimpotrivă, scriitura este aceea care trezeşte la viaţă sensul de voinţă al voinţei: libertate, ruptură faţă de mediul istoriei empirice în vederea unui acord cu esenţa ascunsă a empirici, cu pura istoricitate. Voinţă-de-a-scrie şi nu dorinţă de a scrie, căci nu de afectare (*ajfection*) e vorba, ci de libertate şi de datorie. În raportul său cu faptul de a fi, voinţa-de-a-scrie ar vrea să fie singura ieşire în afara afectării (*hors de l'ajfection*). Ieşire doar vizată, şi vizată în aşa fel încât nu este încă sigur ca salvarea este posibilă şi nici că ea este posibilă în afara afectării A fi afectat înseamnă a fi finit: a scrie ar însenina, astfel, a încerca să înşeli finitudinea şi a vrea să accezi la fiinţă în afara fiinţării, la fiinţa care nu ar putea să fie şi să mă

afecteze *ea însăşi*. Ar însemna să vrei să uiţi diferenţa: să uiţi scriitura din rostirea prezentă, aşa-zisă vie şi pură.

În măsura în care actul literar purcede, mai presus de orice, din această voinţă-de-a-scrie, el constituie efectiv o recunoaştere a purului limbaj, responsabilitatea în faţa vocaţiei rostirii „pure” care, o dată înţeleasă, îl constituie ca atare pe scriitor. Rostire pură despre care Heidegger spune că nu poate fi „gândită în rectitudinea esenţei sale” plecând de la „caracterul ei de semn” (*Zeichencharakter*), „şi poate nici măcar de la cel de semnificaţie” (*Bedeutungscharaktery*.

Nu riscăm însă, în felul acesta, să identificăm opera cu scriitura originară în general? Să dizolvăm noţiunea de artă şi valoarea de „frumuseţe” prin care literarul se deosebeşte, în mod curent, de literă în general? Dar poate că, spulberând specificitatea valorii estetice, dimpotrivă, eliberăm frumosul. Există o specificitate a frumosului care, astfel, să aibă de câştigat?

Rousset crede acest luciu şi tocmai împotriva tentaţiei de a neglija această specificitate (tentaţie care l-ar caracteriza pe G. Poulet, de pildă, care „se arată prea

puţin interesat de artă" 2) se defineşte, cel puţin teoretic, structuralismul specific lui J. Rousset, mai apropiat, în acest punct, de L Spitzerşi M. Raymond. Şi preocupat de autonomia formală a operei, „organism independent, absolut, suficient sieşi" (p. XX). „Opera este o totalitate şi ea nu are decât de câştigat din a fi receptată ca atare" (p. XII). Şi aici însă, o dată în plus, poziţia lui Rousset este una de echilibru dificil. Atent în permanenţă la fundamentul unitar al disocierii, el reuşeşte, într-adevăr, să evite pericolul „obiectivist" denunţat de Poulet, oferind o definiţie a structurii care nu este pur

1 „Scrisoare despre «umanism»" [în Martin Heidegger, *Repere pe drumul gândirii*, traducere şi note introductive de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu. Ed. Politică, Bucureşti, 1988. P. 308: „Dacă despre esenţa limbii e vorba, ea nu poate fi gândită nici pornind de la caracterul ei de senui. Şi poate nici măcar de la cel de semnificaţie. Limba este apariţia. Care deopotrivă luminează şi ascunde, a fiinţei înseşi"].

— P. XVIII: „Tocmai din acest motiv, G.

Poulet se arată prea puţin interesat de *artă*. De opera înţeleasă ca realitate încarnată într-un limbaj şi în nişte structuri formale, pe care le suspectează de «obiectivitate»: criticul riscă să nu le perceapă decât din exterior”.

Forţă şi semnificaţie obiectivă sau formală; sau, cel puţin, neseparând, în principiu, forma şi intenţia, forma şi actul ca atare al scriitorului: „Voi numi «structuri» aceste constante formale, aceste legături ce trădează un univers mental şi pe care fiecare artist în parte le reinventează în funcţie de propriile sale nevoi” (p. XII). Structura e, deci, tocmai unitatea dintre o formă şi o semnificaţie. Nu este însă mai puţin adevărat că, pe alocuri, forma operei, sau forma înţeleasă ca operă, este tratată *ca şi cum* nu ar avea origine, ca şi cum, o dată în plus, în cazul capodoperei (iar Rousset nu se interesează decât de capodopere), fericirea operei nu ar avea istorie. Una intrinsecă. Acesta este punctul în care structuralismul apare deosebit de vulnerabil şi în care, printr-o întreagă dimensiune – care este departe de a o acoperi în întregime –, tentativa lui Rousset riscă şi ea să cadă într-un platonism

convenţional. Ascultând de intenţia cu totul legitimă de a proteja adevărul şi sensul *intern* al operei de orice istoricism, biografism sau psihologism (care pândeşte, de altfel, însăşi *expresia* de „univers mental”), riscăm să nu mai fim atenţi la istoricitatea internă a operei înseşi, în raportul ei cu o origine subiectivă care nu este pur şi simplu psihologică ori mentală. Din grija de a cantona istoria literară clasică în rolul de „auxiliar” „indispensabil”, de „prolegomenă şi parapet (*garde-fou*)” (p. XII, a 16), riscăm să neglijăm o altă istorie, aceea, mai dificil de gândit, a sensului operei înseşi, a *operaţiei* ei Această istoricitate a operei nu este numai *trecutul* operei, veghea sau somnul său, prin care ea se precede pe sine în intenţia autorului, ci şi imposibilitatea, pentru ea. De a fi vreodată la *prezent*, de a fi rezumată într-o simultaneitate ori instantaneitate absolute. De aceea – vom verifica acest lucru – nu există un *spaţiu* al operei, dacă prin el înţelegem *prezenţă* şi *sinopsis*. Vom vedea ceva mai departe care pot fi consecinţele acestui fapt pentru travaliul criticii. Pentru moment însă ni se pare că, dacă „istoria literară” (chiar şi atunci când tehnicile şi

„filosofia” ei sunt reînnoite de „marxism”, „freudism” etc.) nu este decât parapetul criticii interne a operei, momentul structural al acestei critici nu este, în schimb. Decât parapetul unei genetici interne, prin care valoarea şi sensul sunt reconstituite şi retrezite la viaţă în propria lor istoricitate şi temporalitate. Acestea nu mai pot fi nişte *obiecte* fără a deveni absurde, iar structura lor proprie trebuie să se sustragă categoriilor clasice.

Intenţia expresă a lui Rousset este. Desigur, aceea de a evita această statică a formei, a unei forme care. O dată împlinită, pare să se elibereze de travaliu, de imaginaţie, de originea care este. Cu toate acestea, singura

1… Analizele lui J. – P. Richard sunt atât de inteligente, rezultatele lor. Atât de noi. Încât trebuie să-i dai. În ceea ce-l priveşte, dreptate. Însă conform propriilor lui perspective, el se interesează, mai presus de orice, de lumea imaginară a poetului, de opera latentă şi mai puţin de morfologia şi de stilul ei (p. XXII).

prin care ea poate continua să semnifice. Astfel, atunci când îşi deosebeşte demersul

de acela a lui J. – P. Richard1, Rousset vizează tocmai această unitate dintre un lucru şi un act, dintre o formă şi o intenţie, dintre o entelehie şi o devenire, această totalitate care este faptul literar privit ca formă concretă: „Este posibil să cuprinzi în acelaşi timp imaginaţia şi morfologia, să le simţi şi să le surprinzi printr-un act simultan? Este ceea ce aş vrea să încerc, conştient, cu toate acestea, că demersul meu, înainte de a fi unitar, va trebui de multe ori să înainteze *alternativ* [sublinerea ne aparţine]. Scopul urmărit este însă tocmai această înţelegere simultană a unei realităţi omogene printr-o operaţiune unificatoare” (p. XXII).

Condamnat la sau resemnat cu alternanţa, recunoscând-o, criticul este totodată eliberat, achitat de ea şi aici este punctul în care diferenţa lui Rousset încetează să mai fie *deliberată*. Personalitatea şi *stilul* său încep să se afirme nu în urma unei decizii metodologice, ci prin jocul spontaneităţii criticului în libertatea… Alternativei”. Această spontaneitate va dezechilibra *în fapt* o alternanţă din care Rousset şi-a făcut, cu toate acestea, o normă teoretică.

Inflexiune de fapt care conferă, şi ea, stilului criticii – aici, aceea a lui Rousset – forma sa structurală. Aceasta, aşa cum notează C Lévi-Strauss referitor la modelele sociale, iar Rousset referitor la motivele structurale ale operei literare, „scapă voinţei creatoare şi conştiinţei clare” (p. XVI). În ce constă, aşadar, dezechilibrul introdus de această preferinţă? Cum arată această preponderenţă mai mult acţionată, practicată decât mărturisită? Se pare că ea este *dublă*.

II

„Există linii care sunt nişte monştri... O linie singură nu are nicio semnificaţie; este nevoie şi de o a doua pentru a-i da expresie. Mare lege”.

(Delacroix)

Valley, das Tal, ist ein haiifiges weibliches Traumsymbol.

(Freud)

Pe de o parte, structura devine obiectul însuşi, faptul literar ca atare. Ea încetează a mai fi ceea ce era aproape întotdeauna pentru alţii: fie un instrument euristic, o metodă de lectură, o virtute reve-*Fonă şi semnificaţie* latoare a conţinutului, fie un sistem de relaţii obiective, independente de

conţinut şi de termeni; cel mai adesea, amândouă în acelaşi timp, deoarece fecunditatea sa nu excludea, ei. Dimpotrivă, includea posibilitatea ca această configuraţie relaţională să existe de partea obiectului literar; un anumit realism al structurii era întotdeauna practicat, în mod mai mult sau mai puţin explicit Niciodată însă structura nu era, în dublul sens al acestui cuvânt. *Termenul** exclusiv al descrierii critice. Ea era întotdeauna un *mijloc* sau o relaţie pentru a citi ţi-a scrie, pentru a strânge semnificaţii, recunoaşte teme, ordona constante şi corespondenţe.

Aici structura, schema de construcţie, corelaţia morfologică devine, *în fapt* şi *în ciuda intenţiei teoretice*, unica preocupare a criticului. Unica sau aproape. Nu, ca până acum, metodă în *ordo cognoscendi*, nu relaţie în *ordo essendi*, ci fiinţă a operei. Avem de-a face cu un ultrastructuralism.

Pe de altă parte (şi ca urmare), această structură privită ca fapt literar este. De data aceasta. Înţeleasă – sau cel puţin practicată – *literal*. Or. *Stricto sensu*, noţiunea de structură nu face referinţă decât la spaţiu, spaţiu morfologic sau geometric, ordine a formelor sau a locurilor. Vorbim despre

structură mai întâi în cazul unei lucrări, organice sau artificiale, unde ea apare ca unitate internă a unui asamblaj, a unei *construcţii*: lucrare ascultând de un principiu unificator, *arhitectură* construită şi vizibilă în localitatea ei. „Superbes monuments de Torgueil des humains, / Pyramides. Tombeaux, dont la noble structure / A temoigne que l'art, par l'adresse des mains / Et l'assidu travail peut vaincre la nature" ** (Scai Ton).) Doar prin metaforă această literalitate *topografică* s-a deplasat spre semnificaţia sa *topică* şi aristotelică (teoria locurilor din limbaj şi mânuirea motivelor sau argumentelor *yln* veacul al XVII-lea se spune deja: „Alegerea şi aranjarea cuvintelor, *structura* şi armonia compoziţiei, măreţia modestă a cugetărilor" 1. Sau: „Într-o proastă *structură* există întotdeauna ceva de adăugat, sau de scos, sau de schimbat, nu doar în ceea ce priveşte locul, ci şi cuvintele" 2.

Cum este posibilă o astfel de istorie a metaforei? Faptul că limbajul nu determină decât spaţializând să fie, oare, de ajuns pentru a explica de ce el trebuie să se spaţializeze la rându-i pentru a putea să

— *Le terme*. În franceză. Înseamnă şi

„termenul”, dar şi... Punctul final”. «terminal”.

...Superbe monumente ale orgoliului omenesc. / Piramide, morminte a căror nobilă structură / A dovedit că arta. Prin priceperea mâinilor / Şi muncă asiduă, poate învinge natura”.

1 Guez de Balzac. Cartea a VIII-a. Scrisoarea 15.

2 Vaugelas. *Rem.*, vol. II.P. 101.

se desemneze şi să se oglindească pe sine? Iată o întrebare care se pune în general, pentru tot ce este limbaj şi metaforă. Aici însă, ea capătă o urgenţă cu totul particulari într-adevăr, atâta timp cât sensul metaforic al noţiunii de structură nu este recunoscut *ca atare*, adică în acelaşi timp interogat şi chiar distrus în virtutea sa figurativă pentru a redeştepta non-spaţialitatea sau spaţialitatea originară desemnată în el, riscăm, printr-un soi de alunecare cu atât mai greu sesizabilă cu cât este mai *eficace*, să confundăm sensul cu modelul său geometric sau morfologic sau, în cel mai bun caz, cinematic. Riscăm să ne interesăm de figură pentru ea însăşi, în

detrimentul jocului ce se joacă în ea prin metaforă. (Folosim aici cuvântul *figură* în sens atât geometric, cât şi retoric. În stilul lui Rousset, figurile retoricii reprezintă întotdeauna figurile unei geometrii, de altfel, foarte elastice.)

Or, în pofida intenţiei sale declarate, şi cu toate că numeşte structură unitatea dintre structura formală şi intenţie, în analizele sale Rousset acordă un privilegiu absolut modelelor spaţiale, funcţiilor matematice, liniilor şi formelor. Am putea cita nenumărate exemple, la care se reduce esenţialul analizelor sale. El recunoaşte, desigur, solidaritatea dintre spaţiu şi timp (p. XIV). În fapt însă, timpul ca atare este redus. La o *dimensiune*, în cel mai bun dintre cazuri. Nu mai rămâne din el decât mediul în care o formă sau o curbă pot să se desfăşoare. El depinde întotdeauna de o linie sau de un plan, este tot timpul derulat în spaţiu, etalat Are nevoie de măsură. Or, chiar dacă nu suntem de acord cu C. Lévi-Strauss atunci când acesta afirmă că „nu există între noţiunea de *măsură* şi cea de *structură* nicio conexiune necesară” 1, trebuie să admitem că Pentru anumite tipuri de structuri – şi în special pentru cele ale

idealităţii literare –, această conexiune este exclusă din principiu.

În *Formă şi semnificaţie,* geometricul sau morfologicul nu este corectat decât de o mecanică, niciodată însă de o energetici *Mutatis mutandis,* am putea fi tentaţi să-i reproşăm lui Rousset, şi prin el părţii celei mai bune a formalismului literar, ceea ce Leibniz îi reproşa lui Descartes: că a vrut să explice tot ce există în natură prin figuri şi mişcări, că a ignorat forţa, confundând-o cu cantitatea de mişcare. Or. În sfera limbajului şi a scriiturii, care, mai mult decât corpurile, are... Legătură cu sufletele”...noţiunile mărimii, figurii şi mişcării nu sunt atât de distincte pe cât ne-am putea închipui, şi conţin ceva imaginar şi legat de percepţiile noastre” 2.

1 Cf. *Antropologia structurala,* p. 310 [ed. Rom., p. 341].

2 Cf. *Discours de metaphysique*. Cap. XII.

Forţă şi semnificaţie

Această geometrie este una metaforică, se va spune. Desigur. Numai că metafora nu este niciodată inocenţi Ea direcţionează

cercetarea şi fixează rezultatele. În momentul când modelul spaţial este descoperit, când el funcţionează, reflecţia critică se odihneşte în el. În fapt, şi chiar dacă nu o recunoaşte.

Un exemplu dintre multele posibile.

În deschiderea eseului „Polyeucte ou la boucle et la vriile", autorul ne previne, prudent, că dacă insistă asupra „unor scheme care pot părea excesiv geometrice, este pentru că însuşi Corneille, mai mult ca oricine, a practicat simetriile". În plus, „această geometrie nu este cultivată pentru ea însăşi", „în marile piese, ea nu reprezintă decât un mijloc pus în slujba unor mobiluri pasionale" (p. 7).

Dar ce ne livrează, în fapt, acest eseu? Numai geometria unui teatru care este, cu toate acestea, „al pasiunii nebune, al entuziasmului eroic" (p. 7). Nu numai că structura geometrică a tragediei *Polyeucte* mobilizează toate resursele şi întreaga atenţie a autorului, dar. În plus, de ea este făcută să asculte o întreagă teleologie a itinerarului cornelian. Lucrurile se petrec ca şi cum, până în 1643, Corneille nu ar fi făcut altceva decât să întrezărească, sau să anticipeze, în umbră, desenul piesei

Polyeucte, care s-ar confunda cu ţelul cornelian însuşi, dobândind aici demnitatea unei entelehii către care totul ar tinde. Devenirea şi travaliul comeliene sunt puse în perspectivă şi descifrate teleologic pornind de la ceea ce se consideră a fi punctul lor de sosire, structura lor încheiată înainte de *Polyeucte*, nu există decât eboşe, din care nu se ia în considerare decât ceea ce lipseşte, ceea ce Din perspectiva perfecţiunii viitoare, este încă inform şi nereuşit; sau numai ceea ce *anunţă* această perfecţiune. „Între *La Galerie du Palais* şi *Polyeucte* trec mai mulţi ani. Corneille se caută pe sine şi se găseşte. Nu voi urmări aici în detaliu itinerarul parcurs de el, itinerar în care *Cidul* şi *Cama* ni-l arată inventându-şi propria sa structură” (p. 9). După *Polyeuctel* Această perioadă nici măcar nu este adusă în discuţie. După cum, dintre operele anterioare, nu se ţine seama de nicio altă piesă în afara celor două amintite, *La Galerie du Palais* şi *Le Cid*; dar nici acestea nu sunt interogate, în stilul preformismului, decât ca prefigurări structurale ale lui *Polyeucte*.

Astfel. În *La Galerie du Palais*, inconstanţa Celideii o îndepărtează pe

aceasta de iubitul ei. Sătulă de propria inconstanţă (din ce motiv însă?), aceasta se reapropie de iubitul ei. Care. La rândul lui. Mimează inconstanţa. Cei doi se îndepărtează, aşadar, unul de celălalt pentru a se reapropia la sfârşitul piesei. Să desenăm: … Acord iniţial. Îndepărtare, apropiere mediană ratată, o a doua îndepărtare, simetrică cu prima, regăsire finali Punctul de sosire reprezintă o revenire la punctul de plecare, după un parcurs în formă de buclă încrucişată” (p. 8). Singularitatea o aduce bucla *încrucişată*, căci punctul de sosire ca revenire la punctul de pornire e de o maximă banalitate. Proust însuşi… (cf. P. 144).

Schema este analoagă în *Ciduh*… Mişcarea în buclă cu încrucişare mediană se păstrează” (p. 9). Aici însă intervine o semnificaţie nouă, pe care panorografia nu întârzie s-o transcrie într-o nouă dimensiune, într-adevăr, „la fiecare etapă a circuitului, cei doi amanţi se dezvoltă crescând, şi nu doar fiecare pentru sine, ci şi fiecare prin celălalt şi pentru celălalt, conform unei legi *foarte corneliene* [sublinierea ne aparţine] de solidaritate descoperită progresiv; uniunea lor se

cimentează şi devine tot mai profundă prin chiar rupturile care ar trebui s-o distrugă. Aici, fazele de îndepărtare nu mai sunt faze de despărţire şi de inconstanţă, ci probe de fidelitate” (p. 9). Diferenţa dintre *La Galerie du Palais* şi *Le Cid* nu mai constă, s-ar putea crede, în desenul şi mişcarea prezenţelor (îndepărtare-apropiere), ci în *calitatea* şi *intensitatea* interioară a experienţelor (probă de fidelitate, fel de a exista pentru celălalt, forţă de ruptură etc.). S-ar putea crede că, de data aceasta, prin îmbogăţirea însăşi a piesei, metafora structurală a devenit incapabilă să mai surprindă calitativul şi intensivul şi că travaliul forţelor nu se mai lasă tradus printr-o diferenţă de formă Ar însemna să subestimăm însă resursele criticului. Dimensiunea *înălţimii* va veni să completeze utilarea noastră analogică. Ceea ce se câştigă ca tensiune a sentimentului (calitate a fidelităţii, sens al lui a exista-pentru-celălalt etc.) se câştigă, de fapt, ca *elevaţie*; căci valorile, aşa cum se ştie, cresc în trepte, Binele fiind prea-înalt Ceea ce face ca „uniunea să devină tot mai profundă” este „aspiraţia către înalt” (p. 9). *Altus*: adâncul este înaltul. Bucla, care se

păstrează, devine „spirală ascendentă” şi „urcare în vrie”. Iar platitudinea orizontală din *La Galerie* nu era decât o aparenţă ce ascundea încă esenţialul: mişcarea ascendentă. Pe care *Cidul* nu face decât să înceapă a o da la iveală: „Tot aşa, punctul de sosire [în *Cidul*], chiar dacă ne readuce, *în aparenţă,* la joncţiunea iniţială, nu constituie câtuşi de puţin o întoarcere la punctul de pornire; situaţia s-a modificat, reprezintă o înălţare. *Esenţialul acesta este* [sublinierile ne aparţin]: *mişcarea corneliană* este o mişcare de înălţare violentă...” (unde însă ne-a vorbit autorul despre această violenţă şi despre forţa mişcării, care este mai mult decât cantitatea sau decât direcţia ei?)... de aspiraţie către înalt; conjugată cu parcursul încrucişat ce descrie două bucle, ea schiţează acum o spirală ascendentă, o urcare în vrie. Această combinaţie formală îşi va dobândi întreaga bogăţie de semnificaţie în *Polyeucie*” (p. 9). Structura era de întâmpinare. În aşteptare, pregătită, asemenea unei fete îndrăgostite, pentru sensul care urma să vină s-o ia de soţie şi să o fecundeze.

Forţă şi semnificaţie

Toate acestea ar fi cât se poate de convingătoare dacă frumosul, care este valoare şi forţă, ar putea asculta de reguli şi scheme. Mai trebuie, oare, demonstrat că acest lucru nu are niciun sens? Prin urmare, dacă *Cidul* este frumos, este prin ceea ce, în el, depăşeşte schema şi înţelegerea Nu se vorbeşte, aşadar, despre *Cidul* însuşi, dacă este frumos, prin bucle, spirale şi vrii. Dacă mişcarea acestor linii nu este *Cidul*, ea nu va fi nici *Polyeucte* perfecţionându-se şi mai mult Ea nu este *adevărul Cidului* sau al lui *Polyeucte*. După cum nu este nici adevărul psihologic al pasiunii, al credinţei, al datoriei etc, ci, se va spune, acest adevăr în viziunea lui Corneille; nu a lui Pierre Corneille, a cărui biografie şi psihologie nu ne interesează aici: „mişcarea către înalt”, specificitatea cea mai fină a schemei, nu este altceva decât *mişcarea corneliană* (p. 1). Progresul înregistrat de *Cid*, care aspiră şi el la elevaţia lui *Polyeucte*, este „progresul în sens cornelian” (*ibid*.). Nu este de niciun folos să reproducem aici analiza piesei *Polyeucte*, în care schema îşi atinge deplina perfecţiune şi maxima complicaţie internă, vădind o măiestrie pe care nu ştii dacă să i-o atribui lui Corneille

sau lui Rousset Am spus ceva mai sus că acesta din urmă ar fi prea cartezian şi prea puţin leibnizian. Să precizăm. El este şi leibnizian: pare a gândi că, în faţa unei opere literare, se cuvine întotdeauna să găsim o linie, oricât de complexă, care să dea seama de unitatea, de totalitatea mişcării şi de punctele ei de trecere.

În *Discours de metaphysique* (VI), Leibniz, într-adevăr, scrie: ... Căci, să presupunem, de pildă, că cineva desenează o mulţime de puncte pe o hârtie, la întâmplare, asemenea celor ce practică arta ridicolă

1 Să reproducem, totuşi, concluzia sintetică, bilanţul acestui eseu: ... Un parcurs şi o metamorfoză, spuneam după analiza actului I şi V, a simetriei şi variantelor lor. Se cuvine, acum, să adăugăm încă un caracter esenţial al dramei corneliene: mişcarea pe care ea o descrie este o mişcare ascendentă îndreptată spre un centru situat la infinit...” (Ce devine însă, în această schemă spaţială, infinitul, care constituie aici elementul esenţial, nu numai *specificitatea* ireductibilă a „mişcării”, ci şi specificitatea ei

calitativă?)... Natura acestei mişcări poate fi precizată încă şi mai mult Un traiect cu două bucle ce ia forma unei mişcări spre înalt este o înălţare în vrie; două linii ascendente se îndepărtează una de alta, se intersectează, se distanţează iar şi, în sfârşit, se întâlnesc pentru a se prelungi într-un traiect comun dincolo de cadrul piesei...” (sensul structural al expresiei: „dincolo de cadrul piesei”?)... Pauline şi Polyeucte se întâlnesc şi se despart în primul act: se întâlnesc din nou. Mai strâns şi pe un palier superior. În cel de-al patrulea, dar pentru a se îndepărta unul de celălalt din nou: suie o treaptă în plus şi se reîntâlnesc. Încă o dată. În actul al cincilea, faza culminantă a ascensiunii, de unde se lansează într-un ultim salt. Care îi va uni definitiv „î punctul suprem de libertate şi de triumf. În Dumnezeu” (p. 16).

a seomanţiei. Afirm că este posibilă găsirea unei linii geometrice a cărei noţiune să fie constantă şi uniformă conform unei anumite reguli, astfel încât această linie să treacă prin toate aceste puncte, şi în aceeaşi ordine ca aceea în care le-a desenat mâna.

Iar dacă cineva ar trasa continuu o astfel de linie care ar fi când o dreaptă, când un cerc, când de o altă natură, este posibilă găsirea unei noţiuni sau a unei reguli sau a unei ecuaţii comune tuturor punctelor acestei linii, în virtutea căreia modificările mai sus numite trebuie să survină Nu există, de pildă, niciun chip omenesc al cărui contur să nu facă parte dintr-o linie geometrică şi care să nu poată fi desenat dintr-o singură linie printr-o mişcare regulată anumită”.

Leibniz însă vorbea despre creaţia şi inteligenţa divină: „Mă slujesc de aceste comparaţii pentru a schiţa o asemănare imperfectă cu înţelepciunea divină… Nu am însă câtuşi de puţin pretenţia de a explica în felul acesta marele mister de care depinde întregul univers”. Referitoare la calităţi, forţe şi valori, referitoare, de asemenea, la opere ne-divine citite de spirite supuse finitudinii, această încredere în *reprezentarea* matematico-spaţială ne apare (la scara unei întregi civilizaţii, căci aici nu este vorba despre limbajul lui Rousset, ci de totalitatea limbajului nostru, ca şi de creditul său) ca *analoagă*, de pildă, încrederii artiştilor canaci1 în

reprezentarea plană a adâncimii. Încredere pe care etnologul structuralist o analizează, de altfel, cu mai multă prudenţă şi mai puţină voioşie decât odinioară

Nu opunem aici, printr-o mişcare simplă de pendul, de echilibrare sau de răsturnare, durata – spaţiului, calitatea – cantităţii, forţa – formei, profunzimea sensului sau a valorii – suprafeţei figurilor. Dimpotrivă, împotriva acestei alternative simple, împotriva alegerii simple a unuia dintre termeni sau a uneia dintre serii, credem că trebuie căutate noi concepte şi noi modele, o *economie* care să scape acestui sistem de opoziţii metafizice. O astfel de economie nu ar fi o energetică a forţei pure şi informe. Diferenţele avute în vedere ar fi *în acelaşi timp* diferenţe de locuri şi diferenţe de forţe. Dacă părem a opune aici o serie celeilalte este pentru că, în interiorul sistemului clasic, vrem să facem să apară privilegiul necritic acordat pur şi simplu, de un anumit structuralism, celeilalte serii. Discursul nostru aparţine în mod ireductibil sistemului de opoziţii metafizice. Ruptura de această apartenenţă nu poate fi anunţată decât printr-o *anumită* organizare, printr-o amenajare *strategică* anume care. În

interiorul câmpului şi al puterilor care-i sunt proprii, întorcând împotriva lui însuşi propriile lui *stratageme*, să producă o *forţă de dislocare* capabilă să se propage în întregul sistem, să-l fisureze în toate sensurile şi să-l *de-limiteze* de la un capăt la celălalt

1 Cf., de exemplu. M Leenhardt, *L'Art oce anien*. *Cens de la Grande Terre*. P. 99: *Do Kamo*, pp. 19 – 21.

Forţă şi semnificaţie

Presupunând că, pentru a evita „abstracţionismul”, preferăm, aşa cum vrea, teoretic, Rousset, unitatea formei şi a sensului, ar trebui, prin urmare, să spunem că aspiraţia către înalt, în „ultimul salt care îi va uni... în Dumnezeu” etc, aspiraţie pasională, calitativă, intensivă etc. Îşi află forma *sa* în mişcarea în spirală. Atunci însă, a spune că această uniune – ce autorizează, de altfel, *orice* metaforă a înălţării – constituie *diferenţa proprie*, idiomul lui Corneille, înseamnă a spune efectiv ceva important? Dacă elementul esenţial al „mişcării corneliene” este acesta, unde ar fi Corneille? De ce există mai multă frumuseţe în *Polyeucte* decât într-un „traiect cu două

bucle ce ia forma unei mişcări spre înalt”? Forţa operei, forţa geniului, forţa, totodată, a ceea ce, în general, creează este forţa care opune rezistenţă metaforei geometrice, constituind obiectul propriu criticii literare. Într-un alt sens decât G. Poulet, Rousset pare a arăta, uneori, „puţin interes artei”.

Aceasta dacă nu cumva Rousset consideră că orice linie, orice formă spaţială (orice formă însă e spaţială) este frumoasă *a priori*, dacă nu cumva, aşadar, el consideră, aşa cum făcea o anumită teologie din Evul Mediu (consideranţii, în special), că forma este în mod transcendental frumoasă, dat fiind că este şi că face să fie şi că Fiinţa este Frumoasă, astfel încât monştrii înşişi, se afirma, sunt frumoşi prin ceea ce sunt, printr-o linie, printr-o formă ce dovedeşte ordinea universului creat şi reflectă lumina divină *Fomwsus* înseamnă frumos.

Buffon nu va spune, oare. Şi el, în al său *Supplement a L'histoire naturelle* (voi. XI, p. 410): „Majoritatea monştrilor sunt astfel cu simetrie, dereglarea părţilor pare a fi fost făcută într-o anumită ordine”?

Or, Rousset, în Introducerea sa teoretică, nu pare a stipula că orice formă

este frumoasă, ci numai aceea aflată în acord cu sensul, aceea care se lasă înţeleasă de noi numai pentru că este ea însăşi, mai întâi, în acord cu sensut Atunci de unde, o dată în plus. Acest privilegiu al geometrului? Chiar presupunând, la limită, că frumuseţea s-ar lăsa îmbrăţişată sau epuizată de geometru, în cazul sublimului – iar despre Corneille se spune că este sublim – geometrul trebuie să facă act de violenţă

Nu se pierde, apoi, tocmai ceea ce contează mai mult, în numele unei „mişcări corneliene” esenţiale? în numele acestui esenţialism sau a acestui structuralism teleologic, se reduce. Într-adevăr, la o aparenţă neesenţială tot ceea ce îşi râde de schema geometrico-mecanică: nu numai piesele ce nu se lasă constrânse de curbe şi vrii. Nu doar forţa şi calitatea, care sunt sensul însuşi, ci şi *durata,* ceea ce în cadrul mişcării, este pură eterogenitate calitativă Rousset înţelege mişcarea teatrală sau romanescă aşa cum Aristotel înţelegea mişcarea în general: ca o trecere în act care este repaus al formei dorite. Lucrurile se petrec ca şi cum. În dinamica sensului cornelian şi în fiecare piesă a lui Corneille. Totul ar prinde viaţă în vederea unei păci

finale, pace a acestei Evepyetu structurale: *Polyeucte*. În afara acestei păci. Înainte şi după ea. Mişcarea în sine. În durata ei pură, în strădania organizării ei. Nu este decât eboşă sau deşeu. Dezmăţ (*debauche*) totodată, greşeală sau păcat din perspectiva lui *Polyeucte*, „cea dintâi reuşită impecabilă". Sub cuvântul „impecabil", Rousset notează: „În această privinţă, *Cinna* păcătuieşte încă" (p. 12).

Preformism, teleologism, reducere a forţei, a valorii şi a duratei, iată-le făcând una cu geometrismul, făcând structură Structură *de facto* ce ordonează, în grade diferite, toate eseurile din acesta carte. Tot ceea ce, în primul Marivaux, nu anunţă schema „dublului registru" (naraţiune şi privire asupra naraţiunii) constituie „o serie de exerciţii romaneşti de tinereţe", prin care „el îşi pregăteşte nu numai romanele de maturitate, ci şi opera dramatică" (p. 47). „*Adevăratul* Marivaux este încă *aproape* absent din ele" (sublinerile ne aparţin). „Din perspectiva noastră, un singur fapt merită reţinut..." (*ibid*.). Urmează o analiză şi un citat pe baza căruia autorul conchide: „Această schiţare a unui dialog peste capetele personajelor, prin

intermediul unei naraţiuni întrerupte în care prezenţa şi absenţa autorului alternează, este eboşa adevăratului Marivaux... Astfel se prefigurează, într-o primă formă rudimentară, combinaţia specific marivaudiană dintre spectacol şi spectator, dintre cel privit şi privitor. O vom vedea perfecţionându-se...” (p. 48).

Dificultăţile se înmulţesc, şi reticenţele noastre la fel, în momentul în care Rousset precizează că această „structură permanentă a lui Marivaux” 1. Chiar dacă este invizibilă sau latentă în operele de tinereţe, „face parte”, ca „spulberare voită a iluziei romaneşti”, din „tradiţia burlescă” (p. 50; cf. şi p. 60). Originalitatea lui Marivaux. Care nu „reţine” din toată această tradiţie decât „comportamentul liber

Iată câteva dintre *formulările* acestei „structuri permanente”: „Unde este adevărata piesă? în supraimprimarea şi întreţeserea celor două planuri. În decalajele şi schimburile ce se stabilesc între ele şi care ne furnizează plăcerea subtilă a unei atenţii binoculare şi a unei duble lecturi” (p. 56). „... Din acest punct de vedere, orice piesă a lui Marivaux ar putea fi definită ca un organism cu dublu palier,

ale cărui două planuri se apropie treptat până la completa lor joncţiune. Piesa se încheie în momentul când cele două planuri se confundă, adică atunci când grupul eroilor priviţi ajunge să se vadă aşa cum era văzut de personajele-spectatori. Adevăratul deznodământ nu este căsătoria promisă la căderea cortinei, ci întâlnirea dintre inimă şi privire” (p. 58)... Suntem invitaţi să urmărim dezvoltarea piesei pe cele două registre, care ne propun două curbe paralele dar decalate, diferite, una de cealaltă, prin importanţă, limbaj şi funcţie: una schiţată rapid, cealaltă desenată în întreaga ei complexitate, cea dintâi lăsând să se întrevadă direcţia în care o va apuca cea de-a doua. Care aduce. În schimb, ecoul în profunzime şi stabileşte sensul definitiv. Acest joc de reflectări interioare îi asigură piesei lui Marivaux geometria riguroasă şi simplă, legând totodată, cât se poate de strâns. Cele două registre până şi în mişcările pasiunii” (p. 59).

al unei naraţiuni care ne arată în acelaşi timp travaliul autorului şi reflecţia acestuia asupra travaliului său...”, constă în „conştiinţa critică” (p. 51). Idiomul lui Marivaux nu rezidă, prin urmare, în

structura astfel descrisă, ci în intenţia ce animă o formă tradiţională şi creează o nouă structură. Adevărul structurii generale astfel restaurate nu *descrie* organismul marivaudian în liniile sale proprii. Şi cu atât mai puţin în forţa sa

Şi totuşi o face: „Faptul de structură astfel descris – dublul registru – apare ca o constantă... El *răspunde în acelaşi timp* [sublinierea ne aparţine] cunoaşterii pe care omul marivaudian o are cu privire la el însuşi: o «inimă» lipsită de privire, prinsă în câmpul unei conştiinţe care nu este decât privire” (p. 64). Cum poate însă un „fapt de structură” tradiţional în acea epocă (presupunând că, astfel definit, el este suficient de determinat şi de original pentru a aparţine unei epoci) să „răspundă” conştiinţei „omului marivaudian”? Să fie în intenţia cea mai singulară a lui Marivaux ca structura să răspundă? Marivaux nu apare aici mai curând ca un *bun exemplu* – şi ar trebui atunci să arătăm de ce este *bun* – al unei structuri literare a epocii? Şi, prin ea, al unei structuri a epocii înseşi? Nu se ascund aici, nesoluţionate, mii de probleme metodologice prealabile cercetării structurale *individuale,* monografiei unui

autor sau a unei opere?

Dacă *geometrismul* transpare mai cu seamă în eseurile dedicate lui Corneille şi Marivaux, referitor la Proust şi Claudel asistăm la un triumf al *preformismului*. De data aceasta. Într-o formă mai mult organicistă decât topografică, arătându-se, astfel, mai fecund şi mai convingător. Şi aceasta în primul rând pentru că materia a cărui stăpânire el o permite este mai bogată şi pătrunsă într-un mod mai lăuntric. (Să ne fie, de altfel. Îngăduit să notăm; avem sentimentul că ceea ce este mai bun în această carte nu se datorează metodei, ci calităţii unei anumite atenţii.) Apoi. Pentru că estetica proustiană şi cea claudeliană se află într-un acord profund cu estetica lui Rousset.

În cazul lui Proust însuşi – demonstraţia care ne este oferită nu ar lăsa. În această privinţă, niciun dubiu, dacă am mai avea vreunul. Exigenţa structurală era constantă şi conştientă, manifestându-se prin bijuterii de simetrie (nici adevărată, nici falsă), de recurenţă, de circularitate, de clarificare prin *feed-back*, de suprapunere fără adecvare a începutului şi sfârşitului etc. Teleologia aici nu reprezintă o proiecţie a

criticului, ci tema însăşi a autorului. Implicarea sfârşitului în început, raporturile neobişnuite dintre subiectul care scrie cartea şi subiectul căiţii, dintre conştiinţa naratorului şi cea a eroului, toate acestea amintesc de stilul devenirii şi de dialectica lui „noi” din *Fenomenologia spiritului*. Căci tocmai despre fenomenologia unui spirit este vorba aici: ... Există şi alte motive pentru care Proust a

Scriitura ţi diferenţa acordat atâta importanţă acestei forme circulare a unui roman al cărui sfârşit se suprapune peste începutul său. În ultimele pagini, îi vedem pe erou şi pe narator contopindu-se şi ei, după un drum lung în care s-au căutat unul pe celălalt, aflându-se uneori foarte aproape, cel mai adesea însă la mare distanţă; cei doi ajung să coincidă în momentul deznodământului, când eroul se va transforma în narator, adică în autorul propriei sale istorii. Naratorul este eroul revelat lui însuşi, este cel pe care eroul, de-a lungul întregii sale poveşti, îl doreşte, dar care nu poate nicio clipă să fie; el ia, acum, locul acestui erou şi va putea purcede la înălţarea operei care tocmai se încheie şi, în primul rând, la scrierea acestui *Combray*

aflat la originea atât a naratorului, cât şi a eroului. Sfârşitul cărţii face posibilă şi inteligibilă existenţa cărţii. Acest roman este în aşa fel conceput, încât sfârşitul său îi generează începutul” (p. 144). În sfârşit, metoda critică şi estetica lui Proust nu există în afara operei, ci constituie inima însăşi a creaţiei: „Proust va face din această estetică adevăratul subiect al operei sale romaneşti” (p. 135). La fel ca la Hegel, conştiinţa filosofică, critică, reflexivă nu este numai o privire asupra operaţiilor şi operelor istoriei. De istoria *sa* este în primul rând vorba. Nu vom comite o eroare dacă vom afirma că această estetică, ca şi concept al operei, se suprapune perfect cu cea a lui Rousset iar ea este efectiv, dacă pot spune astfel, un preformism *practicat*: „*Ultimul capitol* al ultimului volum”, notează Proust... a fost scris imediat după *primul capitol* al primului volum. Tot ce se află între a fost scris după aceea”.

Prin preformism înţelegem pur şi simplu preformism: doctrina biologică binecunoscută, opusă epigenetismului, conform căreia totalitatea caracterelor ereditare s-ar afla cuprinse în germene, în act şi la dimensiuni reduse, respectând, cu

toate acestea, deja formele şi proporţiile viitorului adult în centrul acestui preformism care ne face astăzi să zâmbim se afla teoria *încastrării* (*theorie de l'emboatement*). Ce anume însă ne face să zâmbim? Adultul în miniatură, desigur, dar şi faptul de a-i atribui naturii mai mult decât finalitate: providenţa în act şi arta conştientă a operelor sale. În clipa când este însă vorba despre o artă care nu imită natura, când artistul este un om şi conştiinţa este aceea care dă naştere, preformismul nu ne mai face să zâmbim *Logos spermatikos* Aoyog a; iepu. CraK6 g este la el acasă, nu mai e exportat, fiind un concept antropomorfic. /) după ce a scos în evidenţă, în compoziţia proustiană, o întreagă necesitate a *repetiţiei*. Rousset scrie: ... Orice am crede despre artificiul cu care începe *o iubire a lui Swan*, îl dăm foarte rapid uitării, atât de strânsă şi de organică este legătura ce uneşte partea cu întregul. O dată încheiată lectura *Căutării*... ne dăm seama că nu este câtuşi de puţin vorba de un episod izolabil; fără el. Ansamblul ar fi ininteligibil. *O iubire a lui Swan este* un roman în roman, sau un tablou în tablou... el

Forţă şi semnificaţie aminteşte nu atât de povestioarele pe care, asemenea unor păpuşi ruseşti, atâţia romancieri din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea le înserau în naraţiunile lor, cât mai curând de istoriile interioare ce pot fi citite în *Vie de Marianne,* la Balzac sau la Gide. Proust aşază la una dintre intrările romanului său o mică oglindă convexă care îl reflectă în *racursi*" (p. 146). Metafora şi operaţia *încastrării* s-au impus, chiar dacă, până la urmă, li se substituie o imagine mai fină, mai adecvată, dar care semnifică, în fond, acelaşi raport de implicare. Implicare reflectantă şi reprezentativă de data aceasta

Aceleaşi sunt motivele pentru care estetica lui Rousset se află în acord cu estetica lui Claudel. De altfel, estetica proustiană se află definită la începutul eseului despre Claudel. Iar afinităţile ies în evidenţă mai presus de orice diferenţă. Tema „monotoniei structurale" reuneşte toate aceste afinităţi: „Şi gândindu-mă, din nou. La monotonia operelor lui Vinteuil, îi explicam Albertinei că marii literatori, au creat întotdeauna o singură operă sau, mai curând, au refractat prin medii diverse o aceeaşi frumuseţe pe care ei o dăruiau

lumii” (p. 171). Claudel: „*Le Soulier de satin* este *Tete d’or* într-o altă formă. Ea rezumă în acelaşi timp *Tete d’or* şi *Partage de midi*. Este chiar concluzia lui *Partage de midi*”... „Un poet nu face niciodată altceva decât să dezvolte un plan prestabilit” (p. 172).

Această estetică ce neutralizează durata şi forţa, ca *diferenţă* între ghindă şi stejar, nu este autonomă la Proust şi la Claudel. Ea traduce o metafizică. „Timpului în stare pură”, Proust îi mai spune şi „atemporal” sau „etern”. Adevărul timpului nu este temporal. Sensul timpului, *temporalitatea* pură nu este temporală. În mod analog (dar numai analog), timpul ca succesiune ireversibilă nu reprezintă, după Claudel, decât fenomenul, epiderma, imaginea de suprafaţă a adevărului esenţial al Universului aşa cum este acesta gândit şi creat de Dumnezeu. Iar acest adevăr este *simultaneitatea* absolută. Asemenea lui Dumnezeu. Claudel, creator şi compozitor, are „gustul lucrurilor care există împreună” {*Artă poetică*).

Citat la p. 189. Rousset comentează cu justeţe: ... O astfel de declaraţie, neizolată, este valabilă pentru toate felurile de

realitate. Totul ascultă de legea *compoziţiei*, aceasta este legea artistului şi a Creatorului. Căci universul este o simultaneitate, graţie căreia lucrurile îndepărtate duc o existenţă concertantă şi alcătuiesc o solidaritate armonică: metaforei ce le uneşte îi corespunde. În relaţiile dintre fiinţe, iubirea, legătura sufletelor separate. Este. Prin urmare, firesc pentru gândirea claudeliană să admită că două fiinţe despărţite de distanţă sunt unite prin simultaneitate şi rezonează asemenea celor două note ale unui acord, precum Prouheze şi Rodrigue. «Într-un rapon de nedesfăcut»”.

Această intenţie metafizică autorizează, în ultimă instanţă, printr-o serie întreagă de mediaţii, eseul despre Proust, analizele consacrate „scenei fundamentale a teatrului claudelian” (p. 183), „stării pure a structurii claudeliene” (p. 177) din *Partage de midi* şi totalităţii acestui teatru în care, aşa cum spune însuşi Claudel, „noi manipulăm timpul asemenea unui acordeon, după cum ne place” şi în care „orele durează, iar zilele sunt escamotate” (p. 181).

Nu vom examina, fireşte, pentru ele

însele această metafizică şi această teologie a temporalităţii. Că estetica pe care ele o comandă este legitimă şi fertilă în lectura lui Proust şi a lui Claudel se va recunoaşte uşor: este estetica *lor*, fiică (sau mamă) a metafizicii *lor*. Tot atât de uşor se va recunoaşte că aici avem de-a face cu metafizica implicită a oricărui structuralism şi a oricărui gest structuralist în speţă, o lectură structurală presupune întotdeauna, face întotdeauna apel, în momentul său propriu, la această simultaneitate teologică a cărţii, considerându-se privată de tot ce este mai important atunci când nu reuşeşte să acceadă la ea Rousset: „În tot cazul, lectura, care se dezvoltă în durată, va trebui, pentru a fi globală, să-şi facă opera simultan prezentă în toate elementele ei... Cartea, asemenea unui «tablou în mişcare», nu se descoperă pe sine decât pe fragmente succesive. Sarcina cititorului exigent constă în a răsturna această tendinţă naturală a cărţii, astfel ca aceasta să se înfăţişeze în întregul ei privirii spiritului. Nu există lectură completă în afara aceleia care transformă cartea într-o reţea simultană de relaţii reciproce: abia atunci surprizele îşi fac apariţia...” (p. XIII). (Care surprize?

Cum poate simultaneitatea să rezerve surprize? Este vorba aici mai degrabă de anularea surprizelor produse de non-simultan. Surprizele apar din dialogul dintre non-simultan şi simultan. Nu este deloc mult spus că simultaneitatea structurală este liniştitoare *prin ea însăşi*.) J. – P. Richard: „Dificultatea oricărei analize structurale ţine de faptul că noi trebuie să descriem pe rând, succesiv, ceea ce, în fapt. Există deodată, simultan” {op. cit., p. 28). Rousset evocă, aşadar, dificultatea de a accede, prin lectură, la simultanul care constituie adevărul; iar J. – P. Richard, dificultatea de a da seama, prin scris, de simultanul care constituie adevărul. În ambele cazuri, simultaneitatea este mitul, promovat la rang de ideal regulativ. Al unei lecturi şi al unei descrieri totale. Căutarea simultanului este cea care explică fascinaţia exercitată de imaginea spaţială: nu este. Oare. Spaţiul „ordinea coexistenţelor” (Leibniz)? Spunând însă „simultaneitate” în loc de spaţiu, se încearcă o *concentrare* a timpului în locul *uitării* lui „Durata ia astfel forma iluzorie a unui mediu omogen, iar trăsătura de unire dintre cei doi termeni, spaţiul şi durata, e simultaneitatea, ce s-ar

putea defii ca intersecţia timpului cu

Forţă şi semnificaţie spaţiul.”1 în această exigenţă a platului şi a orizontalului, tocmai bogăţia şi implicarea *volumului* îi este intolerabilă structuralismului, tot ceea ce, într-o semnificaţie, nu poate fi etalat în simultaneitatea unei forme. Să fie, oare, o întâmplare faptul că, mai întâi de toate, cartea este volum2? Şi dacă sensul sensului (în sensul general de sens, nu de semnalizare) este implicarea infinită? Trimiterea nesfârşită de la semnificant la semnificam? Dacă forţa lui este o anumită echivocitate pură şi infinită, care nu lasă niciun răgaz, niciun moment de odihnă sensului semnificat, angajându-l, în propria sa *economie*, să facă încă semn şi să *difereze*? Cu excepţia *Cărţii irealizate* de Mallarmé, nu există identitate cu sine a scrisului

Irealizată: acest lucru nu înseamnă că Mallarmé nu a *reuşit* să *realizeze* o Carte care să fie una cu ea însăşi – pur şi simplu Mallarmé nu a vrut acest lucru. El a irealizat unitatea Cărţii făcând să tremure categoriile prin care se credea că aceasta poate fi gândită în deplină siguranţă:

vorbind despre „identitatea cu sine” a Cărţii, el subliniază că ea. Cartea, este în acelaşi timp „aceeaşi şi alta”, fiind „compusă cu sine”. Ea se oferă, astfel, nu numai unei „duble interpretări”, ci, prin ea, spune Mallarmé, „Eu semăn, ca să spun aşa, ici şi colo de zece ori acest dublu volum în întregul său” 3.

Avem noi. Oare, dreptul de a constitui ca metodă generală a structuralismului această metafizică şi această estetică atât de bine adaptate lui Proust şi lui Claudel4? Este. Cu toate acestea, exact ceea

1 Bergson, *Essai sur les donnees imme diates de la conscience* [*Eseu asupra datelor imediate ale conştiinţei*, traducere de Horia Lazăr. Editura Dacia, Cluj, 1993, p. 83].

2 Pentru omul structuralismului literar (şi Poate, al structuralismului în general), litera cărţilor – mişcare, infinit, labilitate şi instabilitate a sensului înfăşurat în jurul lui însuşi în scoarţă, în volum – nu a luat încă locul (dar poate ea s-o facă?) literei Legii etalate, stabilite: prescrierea cu privire la Tablele Legii.

3 Despre această „identitate cu sine” a cărţii mallarmeene, cf. J. Scherer. *Le «Livre» de Mallarmé*, p. 95 şi foaia 94. Ca şi p. 77 şi foile 129 – 130.

4 Nu vom insista aici asupra acestui tip de întrebare. Întrebare banală, dar foarte greu de evitat, şi care se pune, de altfel, la fiecare etapă a travaliului lui Rousset. Indiferent că este vorba despre un autor tratat separat sau chiar de o operă izolată să nu existe, de fiecare dată, decât o singură structură fundamentală? Cum se cuvine ea recunoscută şi privilegiată? Criteriul nu poate fi nici acela al unei acumulări empirico-statistice şi nici acela al unei intuiţii de esenţă. Este problema inducţiei, care se pune pentru o ştiinţă structuralistă privitoare la opere, adică la lucruri a căror structură nu este apriorică. Există un *a priori material* al operei? Intuirea unui a priori materia] pune însă teribile probleme prejudiciale.

ce face Rousset, în măsura în care, aşa cum am încercat măcar să arătăm, el decide să reducă la insignifianţa accidentului sau a scoriei tot ce nu este inteligibil în lumina

schemei teleologice „prestabilite” şi perceput în simultaneitatea sa Chiar şi în eseurile consacrate lui Proust şi Claudel, eseuri călăuzite de structura cea mai comprehensivă, Rousset se vede nevoit să decidă a considera drept „accidente de geneză” „fiecare episod, fiecare personaj” căruia ar trebui să i se „constate eventuala independenţă” (p. 164) faţă de „tema centrală” sau de „organizarea generală a operei” (*ibid*.); el trebuie să accepte să-l confrunte pe „adevăratul Proust” cu „romancierul” pe care poate, de altfel, să-l „nedreptăţească”, adevăratul Proust putând şi el să greşească cu privire la „adevărul” iubirii conform lui Rousset etc. P. 166). Tot aşa cum „adevăratul Baudelaire nu se manifestă decât în poezia «Balconul», iar deplinul Flaubert în *Doamna Bovary*” (p. XIX), adevăratul Proust nu este simultan peste tot Rousset. Se vede, de asemenea, obligat să conchidă că personajele din *L'Otage* sunt învrăjbite nu ca urmare a „împrejurărilor”, ci... mai bine spus”, din cauza „exigenţelor schemei claudeliene” (p. 179); el trebuie să facă adevărate minuni de subtilitate pentru a reuşi să demonstreze că, în *Le Soulier de satin*, Claudel nu se

„dezminte” şi nu „renunţă” la „schema sa permanentă” (p. 183).

Cel mai grav este însă faptul că această metodă, „ultrastructura-listă”, cum am calificat-o, pare a contrazice aici, în anumite privinţe, cea mai preţioasă şi mai originală intenţie a structuralismului. Acesta, în domeniile biologic şi lingvistic în care s-a manifestat mai întâi, ţine, mai presus de orice, la păstrarea coerenţei şi a completitudinii fiecărei totalităţi în parte la nivelul ei propriu. El îşi interzice, mai presus de orice, să ia în considerare, în cazul unei configuraţii date. Partea de nereuşită sau de defect, ceea ce ar face ca ea să nu apară decât ca anticiparea oarbă sau ca devierea misterioasă de la o ortogeneză gândită pe baza unui *telos* sau a unei norme idealeAA fi structuralist înseamnă a te preocupa în primul rând de organizarea sensului, de autonomia şi echilibrul propriu, de constituţia izbutită a fiecărui moment şi a fiecărei forme în parte; înseamnă a refuza să deportezi la rangul de accident aberant ceea ce un tip ideal nu-ţi permite să înţelegi. Nici măcar patologicul nu este o simplă absenţă de structuri El este organizat şi nu trebuie înţeles ca deficienţă,

defecţiune sau descompunere a unei frumoase totalităţi ideale. Nu constituie o simplă înfrângere suferită de *telos*/

Nu este însă mai puţin adevărat că refuzul finalismului constituie o regulă de drept, o normă metodică pe care structuralismul cu greu o poate aplica Este. Faţă de *telos*. Un jurământ de impietate faţă de care travaliul nu rămâne niciodată fidel”. Structuralismul trăieşte m şi din diferenţa dintre jurământul său de credinţă şi fapta sa concretă. Indiferent că este vorba de biologie, de lingvistică sau de literatură, cum să percepi o totalitate organizată altfel decât începând cu finalitatea ei? Sau măcar cu prezumţia referitoare la această finalitate? Iar dacă sensul nu este sens decât în cadrul unei totalităţi, cum ar putea el să devină perceptibil dacă totalitatea ca atare nu ar fi animată de anticiparea unei finalităţi, de o intenţionalitate care, de altfel, nici nu este, în mod necesar şi mai presus de orice, aceea a unei conştiinţe? Dacă există structuri, ele nu sunt posibile decât tocmai în temeiul acestei structuri fundamentale graţie căreia totalitatea se deschide şi se excedează pe sine însăşi pentru a *dobândi sens* prin anticiparea unui

telos care aici se cuvine a fi înţeles în forma sa cea mai indeterminată cu putinţă. Această deschidere este, desigur, cea care permite timpul şi geneza (confundându-se chiar cu ele), dar şi cea care riscă să închidă, informând-o, devenirea să reducă, sub formă, forţa la tăcere.

Trebuie atunci recunoscut că, în relectura la care ne invită Rousset, ceea ce ameninţă, din interior, lumina este exact ceea ce ameninţă, metafizic, orice structuralism: ascunderea sensului în chiar actul prin care acesta este descoperit *A înţelege* structura unei deveniri, forma unei forţe, înseamnă a pierde sensulcâştig îndu-l. Sensul devenirii şi al forţei, în pura şi propria lor calitate, este repausul începutului şi al sfârşitului, pacea unui spectacol, orizont sau chip. În acest repaus şi în această pace. Calitatea devenirii şi a foiţei este ocultată de sensul însuşi. Sensul sensului este apolinic prin tot ceea ce se arată în el.

A spune că forţa este originea fenomenului înseamnă a nu spune, desigur, nimic. Atunci când se spune ceva despre ea, forţa este deja fenomen. Hegel a arătat cum nu se poate mai bine că explicarea unui

fenomen printr-o forţă constituie o tautologie. Spunând însă acest lucru, trebuie vizată o anumită neputinţă a limbajului de a ieşi din sine pentru a-şi enunţa originea, şi nu *gândirea* cu privire la forţă. Forţa este celălaltul limbajului {*Vinitre du langage*), fără de care acesta nu ar fi ceea ce este.

Ar mai trebui însă. Pentru a respecta, în limbaj, această mişcare ciudată, pentru a nu o reduce la rându-ne, să încercăm să revenim asupra acestei metafore a umbrei şi luminii (a arătării şi ascunderii)., metaforă întemeietoare a filosofiei occidentale ca metafizică. Metaforă întemeietoare nu doar ca metaforă fotologică – din acest punct de vedere, întreaga istorie a filosofiei noastre este o fotologie. Denumire dată istoriei sau tratatului despre lumină. Ci deja ca metaforă pur şi simplu: în general metafora, trecere de la o fiinţare la alta. Sau de la semnificat la altul, trecere autorizată de iniţială *supunere* şi de deplasarea *analogică* a fiinţei sub fiinţare, constituie apăsarea esenţială

Scriitura fi diferenţa

Forjă şi semnificaţie care reţine şi

reprimă în mod iremediabil discursul în metafizică. Destin pe care am fi naivi dacă l-am considera un regretabil şi provizoriu accident al unei „istorii”; un lapsus, o eroare a gândirii în istorie (în *historia*). Este vorba, irt *historiam*, de căderea gândirii în filosofie, prin care istoria este *antamată*. Nu este nicio exagerare să spunem că metafora „căderii” îşi merită ghilimelele. În această metafizică heliocentrică, forţa, cedând locul *ei dos-uM* (adică formei vizibile pentru ochiul metaforic), a fost deja separată de *sensul ei* de forţă, aşa cum calitatea muzicii este separată de sine în acuztică1. Cum pot fi înţelese forţa şi slăbiciunea în termeni de claritate şi de obscuritate?

Faptul că structuralismul modern a apărut şi s-a dezvoltat în dependenţa, mai mult sau mai puţin directă şi mărturisită, faţă de fenomenologie este de ajuns să-l facă tributar în raport cu cea mai pură tradiţionalitate a filosofiei occidentale, aceea care, mai presus de antiplatonismul. Său, îl readuce pe Husserl la Platon. Or, zadarnic am căuta, în fenomenologie, un concept care să permită gândirea intensităţii şi a forţei. Gândirea putinţei şi nu doar a direcţiei, a *tensiunii* şi nu doar a

lui *în* din intenţionalitate. Orice valoare este constituită, mai presus de orice, de un subiect teoretic. Nimic nu se câştigă şi nu se pierde altfel decât în termeni de claritate şi de neclaritate, de evidenţă, prezenţă şi absenţă pentru o conştiinţă, de conştientizare sau de pierdere a conştiinţei. Diafanitatea constituie valoarea supremă; alături de univocitate. De unde dificultăţile de a gândi geneza şi temporalitatea

— De la verbul francez *entamer*, provenit din latinescul *intaminare*, „a murdări” (radicalul *tangere*... a atinge”). Am preferat, în acest caz, transpunerii calchierea din două motive: o dată, pentru că este vorba de un verb specific idiomului filosofic al lui J. Derrida, care „profită” şi în alte locuri ale operei sale de complexul semantic al acestuia; şi, a doua oară, pentru a nu ştirbi („antama”) tocmai acest complex semantic, care se împarte în două ramuri principale: 1... a tăia prin incizie”, „a tăia prelevând o bucată din ceva”, prin extensie, „a diminua”...a împuţina un întreg din care nu s-a luat încă nimic prin utilizarea unei pani din el”, „a tăia, a străpunge o materie”, „a ataca”...a coroda”, figurat... a zgudui” şi „a aduce atingere reputaţiei cuiva”; *2.* „A

începe”…a porni”…a declanşa”, „a aborda”, „a ataca”…a angaja” (negocieri, o conversaţie, un proces etc). (Cf. *Le Nouveali Petit Robeiltă*. 1994.)

1… Punctul de plecare care ne permite să afirmăm că tot ceea ce este calificativ este cantitativ se găseşte în acuztică… (Teoria coardelor sonore: raportul dintre intervale; modul dorian)… Este vorba de a găsi formule matematice pentru forţele absolut impenetrabile” (Nietzsche. *Naşterea filosofiei în epoca tragediei greceşti,* [trad. Rom. Mircea Ivănescu. Editura Dacia. Cluj. 1992. P. 128]).

pură a eului transcendental, de a da seamă de încarnarea izbutită sau ratată a *telos*-ul*ui,* ca şi de misterioasele slăbiciuni numite crize. Iar atunci când, ici şi colo, Husserl încetează a mai considera fenomenele de criză şi rateurile *telos-ulul* drept nişte „accidente de geneză”, drept ceva *neesenţial* (*Unwesen*), el nu face acest lucru decât pentru a arăta că uitarea este în mod ei detic prescrisă, şi necesară, sub forma „sedimentării”, în dezvoltarea adevărului. În dezvăluirea şi iluminarea lui. De unde însă aceste forţe şi aceste

slăbiciuni ale conştiinţei, şi această forţă a slăbiciunii care disimulează prin chiar actul prin care ea revelează? Dacă această „dialectică” a forţei şi slăbiciunii constituie finitudinea gândirii înseşi în raportul acesteia cu fiinţa, ea nu poate fi enunţată în limbajul formei, prin intermediul umbrei şi al luminii. Căci forţa nu este obscuritate, ea nu se află ascunsă într-o formă căreia i-ar fi substanţă, materie sau criptă. Forţa nu trebuie gândită pornind de la cuplul opozitiv, adică de la complicitatea dintre fenomenologie şi ocultism. Şi nici, în interiorul fenomenologiei, ca *fapt* opus *sensului*.

Trebuie, prin urmare, să încercăm a ne elibera de sub imperiul acestui limbaj. Nu să *încercăm* să ne eliberăm de sub dominaţia lui, căci aşa ceva ar fi cu neputinţă fără a ne uita propria *noastră* istorie. Ci să visăm acest lucru. Nu să ne *eliberăm*, ceea ce nu ar avea niciun sens şi ne-ar priva de lumina sensului. Ci să-i rezistăm cât mai departe posibil. Trebuie, în tot cazul, să nu ne abandonăm lui cu acel abandon care constituie, astăzi, beţia cea rea a formalismului structuralist celui mai nuanţat.

Critica, dacă va trebui, într-o bună zi. Să se explice şi să facă schimb cu scrisul literar, nu are a aştepta ca această rezistenţă să se organizeze mai întâi într-o „filosofie”, care să impună cine ştie ce metodologie estetică de la care ea şi-ar primi principiile. Aceasta deoarece filosofia a fost determinată. În istoria ei, ca reflecţie a inaugurării poetice. Gândită separat, ea este amurgul forţelor, altfel spus dimineaţa însorită în care vorbesc imaginile, formele, fenomenele, dimineaţă a ideilor şi a idolilor. În care relieful forţelor devine repaus. Îşi aplatizează profunzimea şi se întinde în orizontalitate, întreprinderea este însă disperată, dacă ne gândim că critica literară s-a determinat deja pe ea însăşi, că ştie sau nu. Că vrea sau nu. Ca filosofie a literaturii. Ca atare, adică atâta timp cât nu va fi declanşat în mod expres operaţiunea strategică despre care vorbeam mai înainte şi care nu poate fi gândită pur şi simplu sub denumirea de structuralism, critica nu va avea nici mijloacele şi Mai cu seamă, nici motivul de a renunţa la euritmie. La geometrie, la privilegiul privirii, la extazul apolinic care „menţine în surescitare mai ales ochiul, astfel că el

? «… – îi» jwt., ifcifciK – w = – ei”-i.i.

Scriitura ţi diferenţa dobândeşte forţa viziunii” 1. Ea nu se va putea depăşi pe sine până la a ajunge să iubească forţa şi mişcarea ce tulbură liniile, să le iubească în calitatea lor de mişcare, de dorinţă, în ele însele, şi nu ca pe un accident ori o epifanie a liniilor. Până la scriitură.

De unde această nostalgie, această melancolie, această dionâsie prăbuşită despre care vorbeam la început să ne înşelăm, oare, percepând-o în filigranul elogiului închinat „monotoniei” structurale şi claudeliene din finalul cărţii *Formă şi semnificaţiei*

Ar trebui să conchidem, însă dezbaterea este interminabilă. Diferendul, *diferenţa* dintre Dionysos şi Apollo, dintre elan şi structură nu dispare odată cu istoria, căci nu există *în* istorie. Este şi ea, într-un sens cu totul insolit, o structură originară: deschiderea istoriei, istoricitatea însăşi. *Diferenţa* nu aparţine, pur şi simplu, nici istoriei, nici structurii. Dacă trebuie să spunem, dimpreună cu Schelling, că „totul nu este decât Dionysos”, trebuie să ştim – ceea ce înseamnă să scriem – că, asemenea forţei pure, şi Dionysos este muncit de

diferenţă. El vede şi se lasă văzut şi (îşi) străpunge ochii. Dintotdeauna, el se raportează la propriul său exterior, la forma vizibilă, la structură, ca (şi) la propria sa moarte.

— Aşa îşi apare sieşi.

„Prea puţine forme…”, spunea Flaubert Cum trebuie, oare, să-l înţelegem? Să fie vorba de o celebrare a acestui celălalt al formei, al „excesului de lucruri” care o depăşeşte şi îi opune rezistenţă? De un elogiu adus lui Dionysos? Nu, nici pomeneală. Este, dimpotrivă, vorba de suspinul unui „vai, avem prea puţine forme”. De o religie a operei înţeleasă ca formă. De altfel, lucrurile pentru care noi nu dispunem de suficiente forme sunt deja fantome de energie, „idei” „mai cuprinzătoare decât plastica stilului”. Este vorba de o înţepătură la adresa lui Leconte de Lisle, înţepătură afectuoasă, căci Flaubert „ţine mult la băiatul acesta” 2.

Nietzsche nu se înşelase: „Flaubert. Reeditare a lui Pascal, dar sub chipul unui artist, bazându-se pe această judecată instinctivă:

Forţă ţi semnificaţie

1 Nietzsche. *Amurgul idolilor* [trad. De Alexandru Al. Şahighian, în Friedrich Nietzsche. *Ştiinţa voioasă*. *Genealogia moralei*. *Amurgul idolilor*. Editura Humanitaş. Bucureşti. 1994. P. 506].

2 *Preface à la vie de crivain*, p. 111.

«Flaubert este permanent demn de a fi urât, omul nu înseamnă nimic, opera este totul» ”1.

Ar trebui, aşadar, să alegem între scris şi dans.

Degeaba ne recomandă Nietzsche un dans al condeiului: „... putinţa să dansezi cu picioarele, cu noţiunile, cu vorbele: să mai spun că trebuie să ştii s-o faci folosind şi *condeiul* –, că trebuie să înveţi să *scriiv* Flaubert ştia foarte bine, şi avea perfectă dreptate, că scrisul nu poate să fie în întregime dionisiac. „Nu putem gândi şi scrie decât aşezaţi”, spunea el. Voioasă, mânia lui Nietzsche: „Aici te-am prins, nihilistule! Carnea veşnic stătută e tocmai *păcatul* împotriva sfântului duh. Valoare au numai ideile după care ai *umblat*”.

Nietzsche nu se îndoia însă că scriitorul nu va sta vreodată în picioare; că scrisul este în primul rând şi pentru totdeauna ceva

asupra căruia te apleci. Cu atât mai mult atunci când literele nu sunt cifre de foc pe cer.

Nietzsche nu se îndoia, dar Zarathustra era sigur: „Stau aici şi aştept, înconjurat de vechi table sfărâmate, dar şi de table noi abia pe jumătate scrise. Când va veni ceasul meu? – ceasul coborârii şi pierii mele; căci vreau să merg încă o dată printre oameni”. *Die Stunde meines Nierderganges, Unterganges*. Va trebui să coboare, să muncească, să se aplece ca să graveze şi să ducă Tabla cea nouă în vale, să o citească şi să-i facă şi pe ceilalţi să o citească. Scrierea este ieşirea înţeleasă ca o coborâre din sine însuşi în sine însuşi a sensului: metaforă-pentru-celălalt-în-vederea-celuilalt-aici. Metaforă ca posibilitate a celuilalt aici, metaforă ca metafizică în care fiinţa trebuie să se ascundă dacă vrem să apară celălalt Săpare în celălalt către celălalt, prin care acelaşi îşi caută vâna şi aurul cel adevărat al propriului său fenomen. Subpunere în care el poate oricând să (se) piardă. *Niedergang, Untergang*. El însă nu este nimic, nu este el însuşi, acelaşi, înainte de riscul de a (se) pierde. Căci celălalt fratern nu se află *în primul rând* în pacea a ceea ce

poartă numele de inter-subiectivitate, ci în strădania şi pericolul inter-rogaţiei; nu este mai întâi cert în pacea *răspunsului* în care două afirmaţii *se unesc*, ci este

1 *Amurgul idolilor* (trad. Fr., p. 68). Nu este. Poate, lipsit de interes să juxtapunem acestei formulări a lui Nietzsche următorul pasaj din *Formă şi semnificaţie*: ... Corespondenţa lui Flaubert-epistolier ne este de mare preţ, dar în Flaubert-epistolierul eu nu-l găsesc pe Flaubert-romancierul: când Gide spune că-l preferă pe cel dintâi. Am sentimentul că-l alege pe cel mai puţin bun. Pe acela. În orice caz. Pe care romancierul a făcut tot posibilul să-l elimine” (p. XX).

— Nietzsche. *Aşa grăit-a Zarathustra*... Despre tablele vechi şi noi ”, traducere de Ştefan Aug. Doinaş. Editura Humanitaş. Bucureşti. 1994, p. 260.

chemat în beznă de travaliul în gol al interogaţiei. Scrierea este momentul acestei Văi originare a celuilalt în fiinţă. Moment, totodată, al profunzimii, ca prăbuşire şi decădere. Instanţă şi insistenţă a gravului.

...Iată, aici este o tablă nouă: unde sunt însă fraţii jnei, să mă ajute să o duc în vale

şi-n inimile omeneşti să o gravez?”*

Ibid... P. 263(traducere uşor modificată).

II

COGITO ŞI ISTORIA NEBUNIEI*

„... Clipa Deciziei e Nebunie...” (Kierkegaard)

„Nu are importanţă, cartea asta era teribil de riscantă. N-o desparte de nebunie decât o foaie transparentă”.

(J. Joyce, despre *Ulise*)

Reflecţiile de faţă îşi au punctul de plecare, aşa cum lasă să înţeleagă foarte clar însuşi titlul conferinţei1, în cartea lui Michel Foucault, *Folie et De raison, Histoire de la folie a 1 îge classique1*.

Traducere şi note de Bogdan Ghiu.

1 Cu excepţia câtorva note şi a unui scurt pasaj (marcat prin paranteze drepte), prezentul studiu reproduce textul unei conferinţe rostite pe 4 martie 1963 la Collège philosophique. Propunându-ne să-l publice în *Revue de Me taphysique et de Morale* [în care a şi apărut. În numărul 3 – 4/1964: *n*. /.], D-l Jean Wahl a fost de acord ca el să-şi păstreze forma iniţială, aceea a rostirii vii, cu exigenţele dar mai ales cu neajunsurile ce-o caracterizează: dacă, în

general deja. Aşa cum ne spune *Phaidros*, scrisul, privat de „ajutorul părintelui său”, „idol” fragil şi decăzut al „discursului viu şi însufleţit”, nu-şi poate niciodată „veni lui însuşi în ajutor”, nu este el cu atât mai expus şi mai dezarmat atunci când, mimând improvizaţia specifică vocii, se vede obligat să-şi refuze până şi resursele şi minciunile stilului?

Michel Foucault, *Folie et De raison, Histoire de la folie a Vage classique*. Pion, 1961.

[Cartea a fost reeditată în 1972. La editura Gallimard, sub titlul, redus la subtitlul iniţial, *Histoire de la folie a l’âge classique*. Şi cu câteva substanţiale modificări: prefaţa de la ediţia I a fost eliminată (ea nemaifăcând obiectul unei republicări decât în Michel Foucault, *Dits et e crits*, Gallimard, Paris. 1994. vol. I. Pp. 159 – 167): a fost introdus (la sfatul lui G. Deleuze) articolul… La folie, l’absence d’oeuvre” (publicat iniţial în revista *La Table ronde*. Nr. 109.1964: cf. Michel Foucault. *Dits et ecrits*, vol. I, pp. 412 – 420): şi Mai ales. A fost adăugat răspunsul dat de Foucault studiului de faţă al lui Denida… Reponse a Derrida” (publicat

iniţial în revista japoneză *Paideia*, nr. 11.1972. Şi republicat în *Dits et e crits*. Voi. II. Pp. 281 – 295). Pe care. Pentru publicarea în reeditarea din 1972 a *Istoriei*

Carte în atâtea privinţe admirabilă, carte plină de forţă în suflul şi în stilul său: cu atât mai intimidantă pentru mine cu cât, graţie faptului de a fi avut, odinioară, şansa de a primi învăţătura lui Foucault, păstrez şi azi faţă de el o conştiinţă de discipol admirativ şi recunoscător. Or, conştiinţa discipolului, în momentul în care acesta începe, aş spune, nu să intre în dispută, ci să dialogheze cu maestrul, sau mai curând să profereze dialogul interminabil şi tăcut ce l-a constituit ca discipol, conştiinţa discipolului este aşadar, în acest caz, o conştiinţă nefericită. Începând să dialogheze în lume, adică să răspundă, ea simte tot timpul că a greşit deja, asemeni copilului (*enfant, infans*) care, neştiind – prin definiţie, şi aşa cum chiar numele lui o arată – să vorbească, nu trebuie în niciun caz să răspundă. Iar atunci când, aşa cum este cazul acum, dialogul riscă – pe nedrept – să fie înţeles ca o contestare, discipolul ştie că el este, prin chiar acest fapt,

singurul contestat de vocea maestrului care, în el. Precede propria sa voce. El se simte infinit contestat sau recuzat sau acuzat: ca discipol, de către maestrul său, care vorbeşte înăuntrul său înainte de el pentru a-i reproşa proferarea acestei contestări şi penţnjjuo-Eecuza dinainte, dat fiind că a dezvoltat-o înaintea lui; calmaes Tru lăuntric, el se vede, prin urmare, contestat de către discipolul care este. De asemenea, el însuşi Această interminabilă nefericire a discipolului ţine, poate, de faptul că el nu ştie unde se ascunde maestrul, cu toate că, asemeni vieţii adevărate, maestrul este, poate, întotdeauna absent—

Trebuie, deci, spartă gheaţa, sau mai curând oglinda, reflectarea, specularea infinită a discipolului asupra maestrului. Şi începută vorbirea *nebuniei*, Foucault îl va amplifica şi rescrie, făcându-l să apară în volum sub titlul... Mon corps, ce papier, ce feu”, ca Apendice II (cf. *Dits el e crits*. Voi. II, pp. 245 – 268).

Această polemică dintre Foucault şi Derrida (mai tânăr cu patru ani decât Foucault, născut în 1926, şi care îl avusese pe acesta asistent în primii ani de studii universitare) se va încheia abia în 1991, cu

ocazia unui colocviu organizat la spitalul psihiatric parizian Sainte-Anne şi consacrat aniversării a treizeci de ani de la apariţia *Istoriei nebuniei*, printr-o comunicare a lui J. Derrida intitulată… *Être juste avec Frend*. L'histoire de la folie a l'âge de la psychanalise". Publicată ulterior în volumul colectiv *Penser la folie*. *Essais sur Michel Foucault* (Galilee. Paris. 1992). Este una dintre cele mai celebre polemici filosofice postbelice, şi care a făcut obiectul. În mai multe ţări occidentale, unor publicări separate. Deşi are la bază ediţia din 1972. Traducerea românească a *Istoriei nebuniei* (realizată de Mircea Vasilescu şi publicată. În 1996. La Editura Humanitas) nu conţine nicio referinţă la această istorie polemică a cărţii şi nu cuprinde Apendicele II. Adică… Răspunsul către Derrida" al lui Foucault.]

Cogito şi istoria nebuniei

Dat fiind că drumul pe care îl vor urma aceste consideraţii nu va fi, nici pe departe, unul rectiliniu sau uniliniar, voi renunţa la orice preambul şi mă voi îndrepta direct spre problemele de cea mai mare generalitate ce se vor afla în centrul acestor reflecţii. Probleme generale pe care va trebui să le determinăm, să le specificăm pe

drum, şi dintre care nu puţine, majoritatea de fapt, vor rămâne deschise.

Punctul meu de pornire poate părea mărunt şi artificial. În cartea aceasta de 673 de pagini, Michel Foucault consacră trei pagini (54 – 57) – şi încă într-un soi de prolog la capitolul al doilea* – unui anumit pasajjjin prima dintre *Meditaţiile metafizice* ale lui Descartes. În care /nebunâă Ţ} extravaganţa, demenţa, insanitatea par – spun bine *par* – eliminate, excluse, ostracizate în afara cercului demnităţii filosofice, private de dreptul de cetăţenie filosofică, de dreptul de a fi luate în considerare de către filosofic, revocate imediat ce-au fost convocate de către Descartes în faţa tribunalului. În faţa instanţei ultime a unui Cogito care. Prin esenţă, nu *ar avea cum* să fie nebun.

Pretinzând – pe drept sau pe nedrept, se va vedea – că sensul întregului proiect al lui Foucault poate fi concentrat în aceste câteva pagini aluzive şi oarecum enigmatice, pretinzând că lectura lui Descartes şi a Cogito-ului cartezian propusă în ele angajează, prin problematica ei, ansamblul acestei *Istorii a nebuniei*. În sensul intenţiei ei şi în condiţiile ei de

posibilitate, mă voi întreba, aşadar, în două serii de întrebări:

1. Mai întâi. Întrebare într-o anumită măsură prejudicială: jjceastă *interpretare* a intenţiei carteziene este justificată? Ceea ce eu numesc aici interpretare este o anumită trecere, un anumit raport semantic propus de Foucault între, *pe de o parte*, ceea ce a spus Descartes – sau ceea ce se crede că el a spus sau a vrut să spună – şi, *pe de altă parte*, să spunem într-adins foarte vag pentru moment, o anumită „structură istorică”, cum se spune, o anumită totalitate istorică plină de sens, un anumit proiect istoric total despre care se consideră că se lasă semnalat *cu deosebire* prin ceea ce a spus Descartes, sau prin ceea ce se crede că el a spus sau a vrut să spună. Întrebându-mă dacă interpretarea este justificată, mă întreb, prin urmare, două lucruri deja. Îmi pun două întrebări prejudiciale într-una:

a) *A* fost bine înţeles *semnul* ca atare, în el însuşi? Altfel spus. S-ajnţeleşi) ine ce a spus sau ce a vriut să şpjlină DescaxtesTXceastă înţelegere a semnuluTTN el însuşi! „înrhateria lui nemijlocită de semn. Dacă pot spune astfel,

nu constituie decât primul moment, dar este, în acelaşi timp. Condiţia indispensabilă a oricărei *hermeneutici* şi a

Cf. Michel Foucault. *Istoria nebuniei în epoca clasică,* trad. Rom., pp. 49 – 51. Începutul capitolului... Marea închidere”.

oricărei pretenţii de a trece de la semn la semnificat Atunci când, în general, se încearcă trecerea de la un limbaj patent la un limbaj latent, trebuie să ne asigurăm, mai întâi de toate, şi cât se poate de riguros, de sensul patent. Trebuie, de pildă, ca analistul să vorbească, în primul rând, aceeaşi limbă ca şi bolnavul.

b) A doua implicaţie a primei întrebări: intenţia declarată a lui Descartes o dată înţeleasă – ca semn –, întreţine ea, cu structura istorică totală la care se doreşte a fi raportată, raportul care se doreşte a-i fi atribuit? *Are ea semnificaţia istorică ce se doreşte a-i fi atribuită*?

ATeLea semnificaţia istorică ce se doreşte a-i fi atribuită”, altfel spus, alte două întrebări într-una singură:

— Are ea semnificaţie istorică ce se doreşte a-i fi atribuită, are ea *această* semnificaţie, *acea* semnificaţie istorică pe care Foucault doreşte să i-o atribuie?

— Are ea semnificaţia *istorică* ce se doreşte a-i fi atribuită? Se epuizează această semnificaţie în istoricitatea ei? Altfel spus. Este ea pe deplin şi în întregime istorică, în sensul clasic al acestui cuvânt?

2. A doua serie de întrebări (prin care vom depăşi puţin cazul lui Descartes, cazul Cogito-ului cartezian, pe care nu-l vom mai examina în el însuşi, ci ca indice al unei problematici de ordin mai general): în lumina relecturii Cogito-ului cartezian pe care vom ajunge s-o avansăm (sau, mai curând, s-o reamintim, dat fiind că – ţin să precizez

* în *Traumdeutung* (cap. II, 1), referindu-se la legătura dintre vis şi exprimarea verbală, Freud aminteşte o observaţie a lui Ferenczi: fiecare limbă are propria ei limbă de vis. Conţinutul latent al unui vis (ca şi, în general, al unui comportament sau al unei conştiinţe) nu comunică cu conţinutul său manifest decât prin intermediul unităţii unei limbi; al unei limbi pe care analistul trebuie, prin urmare, s-o vorbească el însuşi cât mai bine cu putinţă (Cf., asupra acestui subiect, D. Lagache, „Sur le polyglottisme dans

l'analyse", în *Psychanalyse,* vol. I, 1956.) *Cât mai bine cu putinţă*: progresul în cunoaşterea şi în practica unei limbi fiind, prin chiar natura lui, deschis la infinit (*mai întâi,* din pricina echivocităţii originare şi de esenţă a semnificantului, cel puţin în limbajul „vieţii cotidiene", a indeterminării şi a spaţiului său de joc, ce fac posibilă tocmai diferenţa dintre ascuns şi declarat; *apoi,* ca urmare a comunicării esenţiale şi originare a diferitelor limbi între ele. De-a lungul istoriei; *în sfârşit,* datorită jocului, raportului cu sine sau „sedimentării" fiecărei limbi în parte), insecuritatea sau insuficienţa analizei nu este. Oare. Una principială şi ireductibilă? Istoricul filosofiei, oricare i-ar fi metoda şi proiectul, nu se află el, oare. Expus aceloraşi pericole? Cu atât mai mult dacă ţinem seama de o anumită înrădăcinare a limbajului filosofic în limbajul nefilosofic.

Cogito ţi istoria nebuniei încă de pe acum acest lucru – ea va fi, într-un anumit sens, lectura cea mai clasică, cea mai banală, chiar dacă nu şi cea mai simplă cu putinţă), nu va fi, oare, posibil să supunem interogaţiei *unele* dintre presupoziţiile filosofice şi metodologice ale acestei istorii

a nebuniei? Pe *unele* doar, pentru că întreprinderea lui Foucault este mult prea vastă şi prea bogată, face semn în mult prea multe direcţii pentru a se putea lăsa precedată de o metodă sau chiar de o *filosofie*. În sensul tradiţional al acestui cuvânt. Şi dacă este adevărat, aşa cum spune Foucault, aşa cum recunoaşte Fojc Mllciţând u: l re Pascal, că nu se poate vorbi despre nebunie decât prin raportare la acea „*altă* nebunie" ce le îngăduie oamenilor să... Nu fie nebuni", adică prin raportare la raţiune1, poate că vom putea nu să adăugăm ceva la ceea ce spune Foucault, ci să *repetăm* o dată în plus. Pe locul acestei *separaţii* dintre raţiune şi nebunie, despre care atât de bine vorbeşte Foucault, sensul, un sens al acestui Cogito, sau al Cogito-wnvor, dat fiind că cel de tip

1 Faptul că nicio istorie nu poate fi. În ultimă instanţă, decât o istorie a sensului, adică a Raţiunii *în general*, este ceea ce Foucault nu avea cum să nu simtă, aşa cum vom putea vedea imediat Ceea ce el nu avea cum să nu simtă este faptul că semnificaţia cea mai generală a unei dificultăţi atribuite de el „experienţei clasice" este valabilă şi

mult în afara graniţelor… Epocii clasice”. Cf., de exemplu, p. 628: „Şi atunci când. Urmărind-o în esenţa sa cea mai retrasă, era vorba de a o distinge în structura ei ultimă, pentru a o formula, se descoperea doar limbajul însuşi al raţiunii, desfăşurat în impecabila logică a delirului: şi chiar ceea ce o făcea accesibilă o eluda ca nebunie” [trad. Rom., p. 506]. Limbajul însuşi al raţiunii… dar ce ar putea să fie un limbaj care nu ar fi al raţiunii *în generali* iar dacă nu există altfel de istorie decât a raţionalităţii şi a sensului în general. Înseamnă că limbajul filosofic, de cum începe să articuleze, recuperează negativitatea – sau o uită, ceea ce este totuna – chiar şi atunci când pretinde a o mărturisi, a o recunoaşte. Atunci, poate, mai mult ca niciodată. Istoria adevărului este, aşadar, istoria acestei *economii* a negativului. Se cuvine deci – a venit, poate, timpul – să ne întoarcem privirile spre anistoric într-un sens radical opus aceluia al filosofiei clasice: nu pentru a ignora, ei. De data aceasta, pentru a recunoaşte şi a mărturisi – în tăcere – negativitatea. Deoarece ea şi nu adevărul pozitiv constituie fondul ne-istoric al istoriei. Ar fi,

atunci, vorba de o negativitate într-atât de negativă, încât nici nu ar mai putea fi numită astfel. Întotdeauna, negativitatea a fost determinată în mod dialectic – adică metafizic – ca *travaliu* în slujba constituirii sensului. A recunoaşte în tăcere negativitatea înseamnă a accede la o disociere de tip neclasic între gândire şi limbaj. Ca şi Poate. Între gândire şi filosofia ca discurs: ştiind prea bine că această schismă nu se poate spune, ştergându-se totodată, decât în interiorul filosofiei.

cartezian nu este nici prima şi nici ultima formă a lui Cogito; şi să simţim că este vorba, în acest caz, de o experienţă care, în extremitatea ei cea mai fină, nu este, probabil, cu nimic mai puţin aventuroasă, periculoasă, enigmatică, nocturnă şi patetică decât aceea a nebuniei, fiindu-i totodată, cred eu, mult mai puţin *adversă* şi acuzatoare, acuzativă şi obiectivantă decât pare a crede Foucaul L

Într-o primă etapă, vom practica genul *comentariului* vom însoţi şi vom urma cât mai fidel cu putinţă intenţia lui Foucault, reînscriind interpretarea Cogito-ului cartezian în schema de ansamblu a *Istoriei nebuniei*. Ceea ce ar trebui, aşadar, să

reiasă pe parcursul acestei prime etape este sensul Cogiţo-ului cartezian aşa cum este el citit de către Foucaul L Pentru aceastiânsă este nevoie’s „a reamintim obiectivul general al cărţii; şi să deschidem, în margine, câteva întrebări sortite să rămână deschise şi să rămână în margine.

Scriind o istorie a nebuniei} p.it Foucault a dorit – şi în aceasta constă întregul preţ şi imposibilitatea însăşi a cărţii sale – să scrie o istorie a nebuniei *înseşi*. *Ca atare*. A nebuniei în sine. Dându-i, astfel, cuvântul. Foucault a dorjţca nebunia să fie *subiectul* cărţii sale.: snhie. Rt în toate sensurile acestui cuvânt: temă a cărţii şi subiect vorbitor, autor al cărţii sale, nebunia vorbind despre ea însăşi. Să scrie istoria nebuniei *înseşi*, adică pornind de la propriul ei moment de la propria ei instanţă, şi nu în limbajul raţiunii, în limbajul psihiatriei *asupra* nebuniei – dimensiunea agonistică şi dimensiunea retorică a lui *asupra* se suprapun aici. Asupra unei nebunii deja strivite sub ea. Dominate, învinse, închise, altfel spus constituite ca obiect şi exilate ca fiind celălaltul unui limbaj şi al unui sens istoric ce s-a dorit a fi confundate cu logosul însuşi. „Ojâlorie nu a. Psihiatriei”, spune

Foucault, „ci a nebuniei înseşi în vivacitatea ei, înainte de a fi capturată de către cunoaştere17!

Se pune. Prin urmare, problema de a evita capcana sau naivitatea obiectivistă care ar consta în a scrie, în limbajul raţiunii clasice, recurgând la conceptele care au constituit instrumentele istorice ale unei capturări a nebuniei, în limbajul politicos şi poliţienesc al raţiunii, o istorie a nebuniei sălbatice înseşi, aşa cum există şi cum respiră ea înainte de a fi prinsă şi paralizată în plasa acestei raţiuni clasice. Voinţa de a evita această capcană este constantă la Foucaul L Ea constituie tot ce este mai temerar şi mai seducător în această tehtativâTCeea cele onferă totodată admirabila-i tensiune. Dar şi o spun fără cea mai mică intenţie de a mă juca. Tot ce este mai *nebunesc* în rojecţu său. Şi este remarcabil faptul că această voinţă obstinată de a evita capcana, aceea pe care raţiunea clasică i-a întins-o nebuniei şi pe care tot ea i-o întinde acum lui Foucault. Care vrea să scrie o istoriei a nebuniei înseşi fără să repete agresiunea raţionaliştii, această

Cogito şi istoria nebuniei voinţă de a

ocoli raţiunea se exprimă în *două moduri* greu de împăcat la o primă privire. Altfel spus, printr-o nelinişte.

Pe de o parte, Foucault refuză în bloc limbajul raţiunii, care este limbajul Ordinii (adică atât al sistemului obiectivităţii sau raţionalităţii universale, a cărui expresie se doreşte a fi psihiatria, cât şi al ordinii Cetăţii, dreptul de cetăţenie filosofică confundându-se cu dreptul de cetăţenie pur şi simplu, filosoficul funcţionând, în unitatea unei anumite structuri, ca metaforă sau ca metafizică a politicului). Atunci el scrie fraze de genul (după ce tocmai evocase dialogul întrerupt dintre raţiune şi nebunie la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Întrerupere ce se va fi soldat cu anexarea totalităţii limbajului – ca şi a dreptului la limbaj – de către raţiunea psihiatrică, delegată, la rândul ei, de către raţiunea socială şi raţiunea de stal. Nebuniei i s-a luat cuvântul): „Limbajul psihiatriei, care este un monolog al raţiunii *asupra* nebuniei, nu a putut să se instaureze decât pe o astfel de tăcere. N-am dorit să fac istoria acestui limbaj, ci, mai curând, arheologia acestei tăcerii! Şi de-a lungul întregii cărţi curge tema aceasta, ce leagă nebunia detacerende

„cuvintele fără limbaj” sau7 ăfă subiect vorbitor”, „murmur încăpăţânat al unui limbaj ce vorbeşte de unul singur, fără subiect vorbitor şi fără interlocutor, prăbuşit în el însuşi, cu nodul în gât, tăcând înainte de a fi putut atinge vreo formulare şi revenind tern în tăcerea din care nu reuşise nicio clipă să evadeze. Rădăcină calcinată a sensului” *”. A face istoria nebuniei înseşi înseamnă, aşadar, a face arheologia unei tăceri.

Mai întâi însă: are tăcerea ca atare o istorie? Şi apoi: arheologia, fie ea şi a tăcerii, nu este. Oare. O logică, altfel spus un limbaj organizat, un proiect, o ordine, o frază, o sintaxă, o „operă”? Arheologia, tăcerii nu riscă ea. Oare. Să fie reluarea cea mai eficace, şi cea mai subtila, *repetarea*. În sensul cel mai ireductibil ambiguu, a însuşi actului comis împotriva nebuniei, şi aceasta în chiar momentul în care acest act este denunţat? Pentru a nu mai pune la socoteală faptul că toate *semnele* prin intermediul cărora Foucault identifică originea acestei tăceri şi a acestei vorbiri întrerupte, ca şi tot ceea ce va fi făcut din nebunie această vorbire întreruptă şi interzisă, amuţită, toate

— Extras din prefaţa primei ediţii, din 1961. A *Istoriei nebuniei*, ediţie care constituie, de altfel, obiectul de referinţă al prezentului studiu al lui Derrida Aşa cum am arătat deja. Din reeditarea din 1972 a *Istoriei nebuniei* (ca şi din reeditările ei ulterioare, trei. Până acum. La număr), această postfaţă iniţială a fost eliminată, nemaifiind republicată decât în Michel Foucault. *Dits et ecrits*. Gallimard. Paris. 1994 (voi. I. Pp. 159 – 167). Pasajul citat figurând la p. 160.

** *Ibid.*, p. 163.

aceste semne, aşadar, toate aceste documente sunt preluate, fără nicio excepţie, din zona juridică a interdicţiei.

Ne putem, atunci. Întreba – şi în alte momente decât în cele în care îşi propune să vorbească despre tăcere, Foucault se întreabă el însuşi (prea lateral şi prea implicit, după părerea mea): care vor fi sursa şi statutul acestei arheologii, ale acestuy limbaj ce se cere înţeles de o raţiune diferită de raţiunea clăsicar care este responsabilitatea istorică a acestei logici a arheologiei? Unde poate fi ea situată? Să fie oare suficientă închiderea sub cheie, într-un atelier, a instrumentelor

psihiatriei pentru regăsirea inocenţei şi pentru ruperea oricărei complicităţi cu ordinea raţională sau politică ce ţine nebunia captivă? Psihiatrul nu este decât delegatul acestei ordini, un delegat printre atâţia alţii. Nu este, poate, de-ajuns să-l închizi sau să-l exilezi pe acest delegat, să-i tai, la rându-i, cuvântul; şi nu este, poate, de-ajuns să te privezi de materialul conceptual al psihiatriei pentru a-ţi disculpa propriul limbaj. *Întregul* nostru limbaj european, limbajul a tot ce a participat, de aproape sau de departe, la aventura raţiunii occidentale constituie enorma delegaţie a proiectului definit de Foucault sub specia capturării sau a obiectivării nebuniei *Nimic* din acestlimbaj şi *nimeni* dintre cei ce-l vorbesc nu poate scăpa culpabilităţirâstorice – dacă există aşa ceva şi dacă ea este istorică într-un sens clasic – căreia Foucault pare a vrea să-i intenteze proces. Este, poate, un proces imposibil, având în vedere că atât instruirea, cât şi verdictul nu fac altceva decât să reitereze la nesfârşit crima prin simplul fapt al formulării ei. Dacă *Ordinea* despre care vorbim este atât de puternică, dacă puterea aceasta este unică în felul ei, faptul acesta

se datorează tocmai caracterului ei supra-determinant şi universalei, structuralei, universalei şi infinitei complicităţi prin care ea reuşeşte să-i compromită pe toţi cei care o înţeleg în propriul ei limbaj, limbaj care continuă să le procure acestora însăşi forma denunţului lor. Ordinea, atunci, este denunţată înăuntrul ordinii.

Astfel încât a te elibera *în totalitate* de *totalitatea* limbajului istoric care va fi operat exilarea nebuniei, a te elibera pentru a scrie arheologia tăcerii nu se Poate încerca decât în două feluri:

Fie tăcând cu un anumit fel de tăcere (cu o *anumită* tăcere ce nu se va mai lăsa determinată decât în interiorul unui *limbaj* şi al unei *ordini* care o vor feri să mai fie contaminată de vreun fel de mutism). Fie urmându-l pe nebun pe drumul exilului său. Nefericirea nebunilor, interminabila nefericire a tăcerii lor constă în aceea că cei mai buni purtători ai lor de cuvânt sunt tocmai cei care-i trădează cel mai desăvârşit; în faptul că, atunci când vrem să facem auzită tăcerea lor *însăşi*, am trecut deja de partea duşmanului şi de partea ordinii, chiar dacă. Înăuntrul ordinii, luptăm împotriva ordinii, şi chiar dacă o

Cogito şi istoria nebuniei punem la îndoială în însăşi originea ei. Nu există cal troian căruia Raţiunea (în general) să nu-i vină de hac. Neîntrecută, unica, imperiala măreţie a ordinii raţiunii, ceea ce face ca ea să nu fie o ordine sau o structură *de fapt,* o structură istorică determinată, o structură printre atâtea altele posibile, constă în aceea că nu poţi apela, împfitrivi} ei, decât la ea, că nu poţi protesta împotriva ei decât în Tâuntrui ei lă ea „nu ne permite, pe propriului teren, decât recursul la stratagemă şi la strategie. Ceea ce echivalează cu a face să compară o determinare istorică a raţiunii în faţa tribunalului Raţiunii în general. Revoluţia împotriva raţiunii, sub forma istorică a raţiunii clasice, fireşte (aceasta însă nu constituie decât o ilustrare determinată a Raţiunii în general. Şi tocmai din pricina acestei unicităţi a Raţiunii o expresie precum „istoria jat [uniri este dificil dgjgândit, ca şi, în consecinţă, o „istorie a nebuniei”), revoluţia împotriva raţiunii, aşadar, nu poate să aibă loc decât în interiorul acesteia, conform unei dimensiuni hegeliene faţă de care, în ceea ce mă priveşte, am fost deosebit de sensibil în

cartea lui Foucault. În pofida absenţei unei referinţe precise la Hegel. Neputând opera, de cum se proferează, decât în *interiorul* raţiunii, revoluţia împotriva raţiunii are. Prin urmare, de fiecare dată amploarea limitată a ceea ce Tocmai în limbajul ministerului de *interne*, poartă numele de agitaţie. Este, aşadar. Imposibilă. Scrierea unei isjoril chiar a unei arheologii împotriva, raţiuni u. Şi aceasta deoarece; în ciuda aparenţelor, conceptul de istorie a fost dintotdeauna un concept raţional. Semnificaţia „istorie” sau „arhie” ar fi trebuit, poate, să fie cea dintâi chestionată. O scriitură ce excedează, interogându-le, valorile de origine, raţiune, istorie nu se poate lăsa conţinută de închiderea metafizică a unei arheologii.

Dat fiind că Foucault este cel dintâi conştient. În mod acut, de acest pariu şi de necesitatea de a vorbi, de a-şi conecta limbajul la sursa unei raţiuni mai profunde decât aceea care se face simţită în epoca clasică, dat fiind că Foucault resimte o nevoie de a vorbi care scapă proiectului obiectivist aâraţâunii clasice Tnecesitate de a vorbi” fjeji cu preţuHUnui război „declarat al limbajului Faţiunii împotriva lui însuşi,

război în care limbajul s-ar întoarce spre sine. S-ar distruge sau ar reîncepe neîncetat epopeea propriei sale distrugeri, pretenţia de a realiza o arheologie a tăcerii, pretenţie puristă, intransigentă, non-vi-olentă. Non-dialectică, pretenţia aceasta este. În cartea lui Foucault.

* în original: // n'y *a pas de cheval de Troie don't n alt raison la Rai son* (*en general*)... Nu există cal troian asupra căruia Raţiunea (în general) să nu-şi impună dreptatea": joc de cuvinte bazat pe expresia idiomatică franceză *avoir raison de*... a învinge"...a bate".

adeseori contrabalansată, echilibrată, aş spune chiar contrazisă de un enunţ ce constituie nu numai recunoaşterea unei dificultăţi, ci şi formularea unui *alt* proiect; care nu mai este o soluţie de compromis, ci un proiect diferit şi, poate, mai ambiţios, mai eficient ambiţios decât primul.

Recunoaşterea dificultăţii poate fi întâlnită, de pildă, în fraze precum aceasta, pe care nu fac decât s-o citez, pentru a nu vă priva de densa ei frumuseţe: „Percepţia care încearcă să le [este vorba despre suferinţele şi murmurele nebuniei] surprindă în stare sălbatică aparţine în chip

necesar unei lumi care le-a capturat deja Libertatea nebuniei nu poate fi întrevăzută decât din înaltul fortăreţei care o ţine închisă. Or, aici ea nu dispune decât de mohorâta stare civilă pe care i-au atribuit-o închisorile, experienţa ei mută de persecutată, iar noi nu dispunem, în ceea ce o priveşte, decât de semnalmentele ei de evadată”. Ceva mai jos, Foucault vorbeşte despre o nebunie „a cărei stare de sălbăticie nu poate fi niciodată restituită în ea însăşi” şi despre o „inaccesibilă puritate primitivă” (p. VII).

Această dificultate sau această imposibilitate trebuind, neputând să nu influenţeze limbajul în care este descrisă istoria nebuniei. Foucault recunoaşte, într-adevăr, necesitatea de a-şi menţine limbajul în ceea ce el numeşte o „relativitate fără recurs”, lipsită, cu alte cuvinte, de orice sprijin în absolutul unei raţiuni ori al unui logos. Necesitate şi, deopotrivă, imposibilitate a ceea Foucault numeşte” în alt loc, „un limbaj fără sprijin”, un limbaj ce refuză, fie şi doar în principiu dacă nu şi în fapt, să se articuleze pe o sintaxă a raţiunii. În principiu dacă nu şi în fapt, însă faptul aici nu se lasă prea uşor pus între

paranteze. Faptul limbajului este, fără doar şi poate, singurul care rezistă, până la urmă, oricărei încercări de punere între paranteze. „Aici, în această simplă problemă de elocuţie”, mai spune Foucault, „se ascundea şi se exprima dificultatea majoră a întreprinderii”.

S-ar putea, probabil, afirma că soluţia acestei dificultăţi este mai mult *practicată* decât *formulată*. De nevoie. Vreau să zic că tăcerea nebuniei nu este *spusă,* nu poate fi spusă în logosul acestei cărţi, ci doar făcută prezentă în chip indirect, metaforic, dacă pot spune astfel, în *patosul* – în cel mai nobil sens al acestui cuvânt – acestei cărţi. Nou şi radical elogiu al nebuniei, a cărui intenţie nu se poate mărturisi pentru simplul motiv că *elogiul* unei tăceri are loc întotdeauna *în logos*. Într-un limbaj care obiectivează; „a-vorbi-de-bine” nebunia nu

...Preface”. În Michel Foucault. *Dits el e crits,* vol. I.P. 164. *Ibid*... P. 166.

Cogito şi istoria nebuniei ar fi decât tot o formă de a o anexa, cu atât mai mult cu cât acest „a-vorbi-de-bine” se confundă, în cazul de faţă, cu înţelepciunea şi fericirea unui „a spune bine”.

Dar a spune dificultatea, a spune

dificultatea de a spune, încă nu echivalează cu a o depăşi; dimpotrivă. În primul rând, ea nu echivalează cu a spune din punctul de vedere al cărui limbaj, al cărei instanţe de vorbire această dificultate e spusă. Cine percepe, cine enunţă dificultatea? Acest lucru nu poate fi făcut nici în inaccesibila şi sălbatica tăcere a nebuniei, nici, pur şi simplu, în limbajul temnicerului, adică al raţiunii clasice, ci în limbajul cuiva *pentru care* are un sens şi *care* sesizează dialogul, sau războiul, sau neînţelegerea, sau înfruntarea, sau dublul monolog ce opune raţiunea şi nebunia în epoca clasică. Este, prin urmare, posibilă degajarea istorică a unui logos în care cele două monologuri, sau dialogul întrerupt, sau, mai cu „seamă, punctul de ruptură al dialogului dintre o raţiune şi o nebunie *determinate* au putut să apară şi pot fi astăzi înţelese şi enunţate. (Presupunând că ar putea fi; noi aici ne plasăm însă în interiorul ipotezei lui Foucault.)

Dacă, prin urmare, cartea lui Foucault, în pofida imposibilităţilor şi a dificultăţilor recunoscute, a putut fi, totuşi, scrisă, ne vedem îndreptăţiţi să ne întrebăm ce ce anume a sprijinitul, în ultimă instanţă, acest

limbaj fără recurs şi fără sprijin: cine enunţă non-re-cursul? cine a scris şi cine trebuie să înţeleagă. În ce limbaj şi pe baza cărei situaţii istorice a logosului, cine a scris şi cine trebuie să înţeleagă această istorie a nebuniei? Căci nu este o întâmplare dacă tocmafastăzi un astfel de proiect a putut să fie formulat. Trebuie să presupunem, fără a uita. *Ci dimpotrivă*, cutezanţa gestului de gândire din *Istoria nebuniei*, că o anumiţă eliberare a nebuniei a început deja. Că psihiatria, oricât de puţin, s-a deschis totuşi, că Totodată, conceptul de nebunie că ne-raţiune (*de raison*), dacă a avut vreodată o unitate, s-a dislocat şi că tocmai în deschiderea produsă de această dislocare a putut un astfel de proiect să-şi afle originea şi traiectul istorice.

Chiar dacă Foucault este mai sensibil şi mai atent decât oricine altcineva la acest tip de probleme, el pare a nu fi acceptat, totuşi, să le recunoască un caracter de prealabil metodologic sau filosofic. Şi este adevărat că O dată problema şi dificultatea de drept înţelese, a le fi consacrat o cercetare prealabilă ar fi condus la sterilizarea sau chiar la paralizarea întregii anchete.

Aceasta poate dovedi în act că mişcarea limbajului cu privire la un subiect precum nebunia este posibilă. Dar fundamentul acestei posibilităţi nu este el. Oare. Unul încă prea clasic?

Cartea lui Foucault e dintre acelea ce nu se lasă în voia vioiciunii prospective în desfăşurarea investigaţiei. Iată de ce, în spatele recunoaşterii dificultăţii privitoare la arheologia tăcerii, trebuie făcut să apară un proiect *diferit*, un proiect care îl contrazice, poate, pe acela al arheologiei tăcerii.

Dat fiind că tăcerea căreia se doreşte a i se face arheologia nu este un mutism ori o ne-vorbire originară, ci o tăcere survenită, o vorbire amuţită *la ordin* „se: JMJG – Prin urmare, problema, în interiorul unui. Logos care a precedat ruptura raţiun & jiefriinie, înântp. NSnil unu! Iopos care lasă s-a dialoghjâzejnj

de TSţiune şi, respectiv, nebunie (ne-raţiune), care permite raţiunii şi nebuniei să circule liber înăuntrul său, să Jntreţină schimburi reciproce, aşa cum nebunii erau lăsaţi să circule liber prin cetăţile Evului Mediu, se pune, prin urmare, problema. În

interiorul acestui logos al liberului-schimb, de a accede la originea protecţionismului unei raţiuni care ţine să se pună la adăpost şi să-şi înalţe parapete, să se înalţe pe ea însăşi ca parapet. Se pune, prin urmare, problema de a accede la punctul în care dialogul a fost întrerupt, rupându-se în două solilocvii: la ceea ce Foucault, cu un cuvânt deosebit de tare, numeşte *Decizia*. *Deizia* uneşte şi separă, deopotrivă, raţiunea şi nebunia; ea se cuvine înţeleasa” aici atât ca actul originar al unui ordin, *al unui fapt* „al unui decret, cât şi ca o ruptură. O cezură, o separaţie, o discesiune. Aş spune, mai degrabă, o *disensiune*, pentru a marca şi mai puternic faptul că este vorba de o divizare de sine. De o separaţie, de o frământare lăuntrică a sensului *în general*, a logosului în general, de o separaţie în însuşi actul de *sentire*. Ca întotdeauna, disensiunea este internă. Exteriorul (este) lăuntricul, se deschide în el divizându-l. Conform dehiscenţei hegelienei *Entzweiung*.

Separeştfeâi jăjjroiectul de a reclama disensiunea originară a logosului este un alt proiect decât acela al arheologiei tăcerii şi pune o serie de probleme diferite. Ar trebui

să fie vorba, de data aceasta, de exhumarea solului virgin şi unitar în care a prins obscur rădăcină actul deliecizie care leagă şi separă, deopotrivă, raţiunea de nebunie. Raţiunea şi nebunia au avut, în epoca clasică, o rădăcină comună însă această rădăcină comună, care este un logos, acest fundămâent unitar este mult mai vechi decât perioada „medievală strălucit dar succint evocată de către Foucault în frumosul capitol de deschidere al cărţii în original: ...*une raison qui tient a se mettre îi l'abri et o s-o consrinter des gardes-fous, a se consrituer elle-mêmes en garde-fou*. Frază în care autorul profită de literalitatea (... Pază împotriva nebunilor”) lui *gardefqu*, „parapet”.

În limba germană în original: ... Dezbinare”.

*Cogilo şi istoria nebuniei s*ale. Trebuie să existe o unitate fondatoare care să poarte deja liberul-schimb caracteristic Evului Mediu, iar această unitate este deja aceea a unui logoşi adică a unei raţiuni1; raţiune deja istorică, fireşte, însă mult mai puţin determinată decât v3T să fie în forma ei numită clasică, care nu a primit încă determinarea „epocii clasice”. Tocmai în

elementul acestei raţiuni arhaice vor surveni discesiunea şi disensiunea, ca o modificare sau, dacă preferăm, ca o bulversare, ba chiar ca o revoluţie, una internă însă, în jurul ei înseşi, în sine. Căci acest logos aflat la început constituie nu doar locul comun al oricărei disensiuni, ci şi – fapt cu nimic mai puţin important – atmosfera însăşi în care se mişcă limbajul lui Foucault, limbaj în care a apărut *de fapt* şi în care, *de drept*, a fost desemnată şi desenată, între propriile ei limite, o istorie a nebuniei în epoca clasică. Iată, prin urmare, de ce, pentru a da seamă *atât* de origineajsau de posibilitatea) deciziei, *cât şi* de orisinea (sau de posibilitatea) istorisirii, el s-ar fi cuvenit, poate, să înceapă prin a reflecta (la) acest logosonginar, 1 interiorul căruia s-a jucat violenţa epocii clasice. Această igtorie a logosului anterior Evului Mediu şi epocii clasice nu este – mai trebuie, oare, să amintim acest lucru? – o preistorie nocturnă şi mută. Oricare ar fi ruptura momentană, dacă a existat vreuna, dintre Evul Mediu şi tradiţia greacă, această ruptură şi această alterare sunt târzii şi sur (supra) – venite din perspectiva permanenţei fundamentale a moştenirii

logico-filosofice.

Faptul că înrădăcinarea deciziei în adevăratul ei sol istoric a fost lăsată în penumbră de către Foucault este stânjenitor din cel puţin două motive:

1. O dată pentru că Foucault face. La început, o aluzie oarecum enigmatică la loosul grec, despre care afirmă că Spre deosebire de raţiunea clasică... nu avea contrariu”. Citesc: ... Grecii întreţineau un raport cu ceva pe care ei îl numeau *hybris*. Acest raport nu era doar unul de condamnare; existenţa lui Thrasymachos sau aceea a lui Calikles sunt o dovadă suficientă, chiar dacă discursul lor ne-a fost transmis înglobat deja în dialectica liniştitoare a lui Socrate. Logosul grec nu avea însă contrariu”.

[Ar trebui, prin urmare, să presupunem că logosul grec nu avea niciun fel de contrariu, altfel spus că grecii se menţineau în imediata proximitate a Logosului elementar, primordial şi indiviz. În sânul căruia orice contradicţie în general, orice război, iar. În cazul de faţă. Orice polemică nu puteau să apară decât ulterior. În această ipoteză, ar trebui să admitem – ceea

ce Foucault nu face – că În *totalitatea* lor. Istoria şi descendenţa... Dialecticii liniştitoare a lui Socrate” decăzuseră

...Preface”. În *Dits et e crits*, vol. I.P. 160.

deja şi fuseseră deja exilate din sânul acestui logos care ar fi fost lipsit de orice contrariu. Căci, dacă dialectica socratică este liniştitoare, în accepţia lui Foucault, aceasta nu se poate datora decât faptului că ea deja a expulzat, exclus, obiectivat sau – ceea ce este, straniu, acelaşi lucru – asimilat sieşi şi dominat, ca pe unul dintre momentele sale, că a „înglobat” *alter*-ul raţiunii, regăsindu-şi pacea şi liniştindu-se într-o certitudine precarteziană, într-o aoxppocruvri, într-o înţelepciune, într-un bun-simţ şi o prudenţă rezonabilă.

Trebuie, aşadar: a) *fie* ca momentul socratic şi întreaga lui posteritate să participe nemijlocit la acest logos grec lipsit, zice-se, de contrariu; şi, deci, ca dialectica socratică să nu fie una liniştitoare (vom avea, poate, imediat ocazia să arătăm că ea nu este astfel într-o mai mare măsură decât Cogito-ul cartezian). Caz în care, conform acestei ipoteze, fascinaţia exercitată de presocratici, la care

Nietzsche, urmat de Heidegger şi de alţi câţiva ne-au provocat, ar comporta o bună parte de mistificare căreia ne-ar rămâne să-i cercetăm motivaţiile istorico-filosofice.

b) *fie* ca momentul socratic şi victoria dialecticii asupra *Hybris*-*vâni* caliklean să marcheze deja o deportare şi o exilare a logosului în afara lui însuşi, ca şi rana, în el, a unei decizii, a unei diferenţe; caz în care structura de excludere pe care Foucault vrea s-o descrie în cartea sa nu şi-ar fi făcut apariţia abia în epoca clasică. Ea s-ar fi consumat, potolit şi aşezat de veacuri în filosofic Ea ar fi esenţială pentru întreaga istorie a filosofiei şi raţiunii. Epoca clasică nu ar prezenta, din acest punct de vedere, nicio specificitate şi niciun privilegiu. Şi toate semnele pe care Foucault le reuneşte sub titlul de *Stultifera navis* nu ar fi pertinente decât la suprafaţa unei disensiuni înveterate. Libera circulaţie a nebunilor – pe lângă faptul că nu este chiar atât de liberă, într-un mod atât de simplu liberă – nu ar fi decât un epifenomen socio-economic la suprafaţa unei raţiuni deja divizate împotriva ei înseşi încă din zorii originii ei greceşti. Ceea ce mi se pare, în orice caz, sigur, oricare ar fi ipoteza la care

ne-am opri în privinţa a ceea ce nu este, cu siguranţă, decât o falsă problemă şi o falsă alternativă, este faptul că Foucault nu poate salva *în acelaşi timp* afirmaţia referitoare la dialectica deja liniştitoare a lui Socrate şi propria lui teză ce presupune existenţa unei specificităţi a epocii clasice a cărei raţiune s-ar linişti pe sine excluzându-şi *alter*-*ul,* altfel spus *constitui*ndu-*şi* contrariul ca *obiect* pentru a se proteja împotriva lui şi a se descotorosi de el, învingându-l. Pentru a-l închide.

Cel ce-şi propune să scrie istoria deciziei, a separaţiei, a diferenţei riscă să constituie divizarea într-un eveniment sau într-o structură ce survine unităţii. Unei prezenţe originare; şi să confirme, astfel. Metafizica în operaţiunea ei fundamentală.

Cogito şi istoria nebuniei

La drept vorbind însă, pentru ca una sau cealaltă dintre aceste ipoteze să fie adevărată şi pentru ca noi să avem de ales între ele, trebuie să presupunem *în general* că raţiunea poate avea un contrariu, un *alter* al raţiunii, că ea poate să-şi constituie sau să-şi descopere unul şi că opoziţia dintre raţiune şi celălaltul ei este una de *simetrie*. Acesta este fondul chestiunii.

Îngăduiţi-mi să mă ţin la distanţă de el.

Oricum am interpreta însă situaţia raţiunii clasice, mai cu seamă din perspectiva logosului grec, indiferent dacă acesta a cunoscut sau nu disensiunea, *în orice caz,* deci, o doctrină a *tradiţiei,* a tradiţiei logosului (dar mai există şi alta?) pare a fi prealabil implicată de întreprinderea lui Foucault. Oricare ar fi fost raportarea grecilor la *Hybris,* raportare care, fără doar şi poate, nu era deloc simplă... Voi deschide aici o paranteză şi voi întreba: în numele cărui sens invariant al „nebuniei" apropie Foucault – indiferent de sensul acestei apropieri – Nebunia de *Hybris*? O problemă de traducere, o problemă filosofică de traducere se pune – una gravă –, chiar dacă, pentru Foucault, *Hybris*-ul nu se confundă cu Nebunia Determinarea diferenţei dintre cele două presupune o trecere lingvistică deosebit de riscantă. Imprudenţa frecventă a traducătorilor în această privinţă trebuie să ne facă să fim cât se poate de mefienţi. (Mă gândesc, în particular, şi în treacăt, la ceea ce se traduce de obicei prin nebunie şi furie în *Philebos* (45 e) 1). Apoi, dacă nebunia are un astfel de sens invariant, ce raport

întreţine ea cu modificările istorice, cu acele *a posteriori*, cu *evenimentele* ce reglează analiza lui Foucault? Căci acesta procedează, totuşi, chiar dacă metoda lui nu este una empiristă, prin informare şi anchetă Ceea ce face el este o istorie, astfel încât recursul la eveniment este, până la urmă, indispensabil şi determinant, cel puţin de drept Or, conceptul de nebunie, care nu este niciun moment supus unei solicitări tematice din partea lui Foucault, nu este astăzi, oare, în afara limbajului curent şi popular care trenează întotdeauna mai mult decât ar trebui după interogarea lui de către ştiinţă şi filosofie, nu este. Oare. Conceptul acesta un fals concept, un concept dezintegrat, astfel încât Foucault, refuzând materialul psihiatric şi pe acela al filosofiei care nu au încetat să-l încarcereze pe nebun, ajunge să se slujească până la urmă – neavând de ales – de o noţiune curentă, echivocă, preluată dintr-un fond incontrolabil? Faptul nu ar fi grav dacă Foucault nu s-ar sluji de acest cuvânt decât între ghilimele, ca de limbajul celorlalţi, al celor care. În perioada

1 Cf. şi. De exemplu. *Banchetul*. 217

e/218 b. *Phaidros*. 244 b-o/245 a/ 249/265 a *sq*... *Theaitetos*. 257 e. *Sofistul*. 228 cl. 229 a. *Timaios*, 86 b. *Republica*. 382 c. *Legile X*. 888 a studiată de el, s-au servit de el ca de un instrument istoric. Totul se petrece însă ca şi cum Foucault *ar şti* ce anume înseamnă „nebunia”. Totul se petrece ca şi cum, permanent şi subiacent, o preînţelegere certă şi riguroasă a conceptului de nebunie, a definiţiei lui nominale măcar, ar fi posibilă şi definitiv câştigată. În fapt, s-ar putea demonstra că, în intenţia lui Foucault cel puţin, dacă nu şi în gândirea istorică pe care el o studiază, conceptul de nebunie acoperă tot ce poate fi înscris sub titlul de *negativitate*. Uşor de imaginat, atunci, tipul de probleme pe care îl pune o atare utilizare a noţiunii. Probleme de acelaşi tip ar putea fi puse şi cu privire la noţiunea de adevăr ce străbate întreaga carte... Închid această lungă paranteză. Prin urmare, oricare ar fi modul de raportare al grecilor faţă de *Hybris* şi al lui Socrate faţă de logosul originar, este sigur că raţiunea clasică şi raţiunea medievală întreţineau deja un raport cu raţiunea greacă şi că doar în mediul acestei moşteniri, mai mult sau mai puţin nemijlocit întrezărite, mai mult

sau mai puţin amestecate cu alte linii tradiţionale, a putut să se desfăşoare aventura mai mult sau mai puţin fericită a raţiunii clasice. Dacă disensiunea datează încă de la Socrate, atunci situaţia nebunului în lumea socratică şi post-socratică – presupunând că exista pe atunci ceva care ar fi putut fi numit nebun – ar merita, poate, să fie interogată cea dintâi. Altfel, şi dat fiind că Foucault nu procedează într-un mod pur *aprioric*, descrierea sa istorică pune problemele banale dar inevitabile ale periodizării, ale limitelor geografice, politice, etnologice etc. Dacă însă. Dimpotrivă, unitatea fără contrariu şi fără excluderi a logosului s-a menţinut astfel până la „criza" clasică, atunci aceasta din urmă este, dacă pot spune aşa, secundară şi derivată Nu angajează totalitatea raţiunii. Iar într-un astfel de caz – în treacăt fie spus – discursul socratic nu ar avea, prin urmare, nimic liniştitor. Criza clasică s-ar dezvolta pur şi simplu pornind de la şi în tradiţia elementară a unui logos lipsit de orice contrariu, dar care poartă în el şi *spune* fiece contradicţie determinată. O astfel de doctrină a unei tradiţii a sensului şi a raţiunii ar fi fost cu atât mai necesară cu cât

se dovedeşte a fi singura capabilă să confere un sens şi o raţionalitate *în general* discursului lui Foucault şi oricărui discurs despre războiul dintre raţiune şi ne-raţiune. Căci aceste discursuri înţeleg să se facă înţelese.]

2. Am spus adineauri că din *două motive* este stânjenitoare lăsarea în penumbră a istoriei logosului preclasic, istorie care nu este o preistorie. Cel de-al doilea motiv – pe care am să-l evoc doar foarte pe scurt înainte de a trece la Descartes – ţine de faptul că Foucault leagă cu multă profunzime separaţia, disensiunea, de posibilitatea însăşi a istoriei Separaţia constituie originea însăşi a istoriei... *Necesitatea nebuniei*, de-a lungul întregii istorii a Occidentului, este

Cogito şi istoria nebuniei legată de gestul de decizie care desprinde din zgomotul de fond şi din monotonia neîntreruptă a acestuia un limbaj semnificativ ce se transmite şi se desăvârşeşte în timp; într-un cuvânt, ea este legată de *posibilitatea istoriei*."*

Prin urmare, dacă decizia prin care raţiunea se constituie pe sine excluzând şi

obiectivând subiectivitatea liberă a nebuniei, dacă această decizie constituie într-adevăr originea istoriei, dacă ea este istoricitatea însăşi, condiţie a sensului şi a limbajului, condiţie a tradiţiei sensului, condiţie a operei, dacă structura de excludere reprezintă structura fundamentală a istoricităţii, atunci momentul „clasic” al acestei excluderi, acela descris de Foucault, nu deţine un privilegiu absolut şi nu are o exemplaritate arhetipică. El constituie un exemplu numai, cu titlu de eşantion, nu de model. În orice caz, pentru a-i evidenţia singularitatea, care este, fără nicio îndoială, una profundă, ar fi trebuit, probabil, subliniat nu ceea ce face din ea o structură de excludere, ci prin ce anume şi mai ales pentru ce anume structura ei de excludere *proprie* şi *modificată* se deosebeşte din punct de vedere istoric de celelalte, de toate celelalte. Şi pusă, totodată, problema exemplarităţii sale: este vorba de un exemplu printre altele posibile, sau de un „bun exemplu”, de un exemplu revelator în mod privilegiat? Probleme de o dificultate infinită, probleme teribile ce bântuie cartea lui Foucault, mai prezente în intenţia decât

în realitatea ei în sfârşit. *Ultima întrebare*: dacă această mare separaţie constituie posibilitatea însăşi a istoriei, istoricitatea istoriei, ce vrea, oare, să însemne aici „a face istoria acestei separaţii”? A face cumva istoria istoricităţii? A face istoria originii istoriei? *Usteron proteron* nu este aici o simplă „greşeală de logică”, o greşeală în interiorul unei logici, al unei *ratio* constituite. Iar a o denunţa nu înseamnă a raţiocina Dacă există o istoricitate a raţiunii în general, istoria raţiunii nu este niciodată istoria originii ei. Care o presupune *deja*, ci istoria uneia dintre întruchipările ei determinate.

Acest al doilea proiect, care s-ar îndrepta spre rădăcina comună a sensului şi a non-sensului. Precum şi spre logosul originar în care se produce separaţia dintre *un* limbaj şi *o* tăcere, nu reprezintă câtuşi de puţin o soluţie de compromis în raport cu ceea ce ar putea să se lase cuprins sub titlul de „arheologie a tăcerii”. Arheologie care în acelaşi timp pretindea şi renunţa la a spune nebunia însăşi. Expresia... A spune nebunia însăşi” este contradictorie în sine. A spune nebunia fără a o expulza în obiectivitate înseamnă a o lăsa să se spună singură. Or.

...Preface”, op. cit., vol. I.P. 163.

nebunia este prin esenţă ceea ce nu se spune: este „absenţa de operă”, cum atât de profund spune Foucaul L

Nu avem de-a face, prin urmare, cu o soluţie de compromis, ci cu un proiect diferit şi mai ambiţios, care ar trebui să conducă spre un elogiu al raţiunii (nu există, prin esenţă, un alt fel de elogiu decât ai raţiunii) însă de data aceasta, al unei raţiuni mai profunde decât aceea care se opune şi se determină pe sine în interiorul unui conflict istoriceşte determinai Hegel, o dată în plus şi mereu... Nu de o soluţie de compromis este, aşadar, vorba, ci de o ambiţie mai ambiţioasă, chiar dacă Foucault scrie, după cum urmează: *„În lipsa* acestei inaccesibile purităţi primitive [a nebuniei înseşi], cercetarea structurală trebuie să meargă până la decizia care leagă şi totodată separă raţiunea şi nebunia; ea trebuie să tindă a descoperi schimbul neîncetat, obscura rădăcină comună, conflictul originar care, dau sens atât unităţii, cât şi opoziţiei dintre sens şi ceea ce e lipsit de sens, nebunesc (*U insense*)”. (Sublinierea îmi aparţine.)

Înainte de a descrie momentul în care

raţiunea, în epoca clasică, va reduce nebunia la tăcere prin ceea ce el numeşte „o ciudată lovitură de forţă”, Foucault arată felul în care excluderea şi întemniţarea nebuniei îşi află un soi de adăpost structural pregătit deja de istoria unei alte excluderi: aceea a leprei. Nu pot adăsta, din păcate, asupra acestor strălucite pagini din capitolul intitulat *Stultifera navis*. Şi ele ne-ar pune nu puţine probleme.

Ajung, aşadar, la „lovitura de forţă”, la Marea închidere care, alături de crearea, la mijlocul veacului al XVII-lea, a caselor de internare pentru nebuni şi pentru alte câteva categorii, ar constitui manifestarea şi cea dintâi etapă ale unui proces clasic pe care Foucault îl descrie de-a lungul întregii sale cărţi Fără să ştim, de altfel, dacă un eveniment precum crearea unei case de internare constituie un semn printre altele, un simptom fundamental ori o cauză. Acest tip de probleme ar putea să pară exterior faţă de o metodă care se doreşte anume structuralistă, pentru care. Cu alte cuvinte, totul. În totalitatea structurală, e solidar şi circular, astfel încât problemele clasice ale cauzalităţii nu s-ar datora decât unei neînţelegeri. Poate! Mă întreb însă dacă,

atunci când este vorba de istorie (şi Foucault tocmai o istorie vrea să scrie), un structuralism strict este posibil şi, mai cu seamă, dacă el poate să evite, fie şi numai pentru ordinea şi în ordinea descrierilor sale. Orice întrebare etiologică, orice întrebare referitoare ia să zicem, centrul de greutate al structurii. Chiar renunţând. În mod

Ibid... P. 164.

Cogilo şi istoria nebuniei cât se poate de legitim, la un anumit stil al cauzalităţii, nu avem, poate, dreptul de a renunţa la orice fel de preocupare etiologică.

Pasajul consacrat lui Descartes este tocmai cel care deschide capitolul despre „Marea închidere”. El deschide, aşadar, cartea însăşi şi situarea lui în fruntea acestui capitol este destul de neaşteptată. Mai mult ca oriunde, întrebarea pe care tocmai am pus-o îmi pare aici de neocolit. Nu se ştie dacă acest pasaj referitor la cea dintâi dintre *Meditaţiile metafizice* ale lui Descartes, pe care Foucault o interpretează ca o închidere *filosofică a* nebuniei, are rolul de a da tonul, ca preludiu la drama istorică şi olitico-socială, dramei *totale* care urmează să se joace. Ce este această

„lovitură de forţă”, descrisă în dimensiunea cunoaşterii teoretice şi a metafizicii: un simptom, o cauză, un limbaj? Ce anume ar trebui să presupunem sau să elucidăm pentru ca această întrebare sau această disociere să fie anulată în chiar sensul ei? Iar dacă această lovitură de forţă este în chip structural solidară cu totalitatea dramei, care este statutul acestei solidarităţi? în sfârşit, oricare ar fi locul rezervat filosofiei în această structură istorică totală, de ce alegerea s-a oprit exclusiv asupra exemplului cartezian? în ce ar putea să constea exemplaritatea carteziană, din moment ce atâţia alţi filosofi, şi în aceeaşi epocă, s-au interesat de nebunie sau – ceea ce nu este cu nimic mai puţin semnificativ – s-au dezinteresat de ea în diferite feluri?

La niciuna dintre aceste întrebări, sumar evocate, inevitabile însă şi mai mult decât metodologice, Foucault nu răspunde în mod direct. O singură frază, din prefaţă, reglează problema o citesc: „A face istoria nebuniei va însemna, prin urmare, a face un studiu structural al ansamblului istoric – noţiuni, instituţii, măsuri juridice şi poliţieneşti, concepte ştiinţifice – ce ţine

captivă o nebunie a cărei stare sălbatică nu poate fi niciodată restituită în ea însăşi”. Cum se organizează aceste elemente în „ansamblul istoric”? Ce este o „noţiune”? Noţiunile filosofice deţin vreun privilegiu? Cum se raportează ele la conceptele ştiinţifice? Iată tot atâtea întrebări care asediază această întreprindere.

Nu ştiu până la ce punct ar fi Foucault de acord că, pentru a răspunde la astfel de întrebări, condiţia prealabilă este să se treacă, mai întâi, prin analiza internă şi autonomă a conţinutului filosofic al discursului filosofic. Abia în momentul în care totalitatea acestui conţinut îmi va fi devenit patentă ca înţeles (lucru imposibil) voi putea eu să o situez, cu deplină rigoare. În interiorul formei sale istorice totale.

— Cf. *Istoria nebuniei în epoca clasică*, trad. Rom., pp. 49 – 51. „Preface”, op. cit., vol. I, p. 164.

Atunci abia. Reinserarea lui nu îl va violenta, va fi o reinserţie legitimă a *acestui* înţeles filosofic *el însuşi*. Mai cu seamă în ceea ce-l priveşte pe Descartes, nu se poate răspunde la vreo întrebare istorică referitoare la el – referitoare la sensul

istoric latent al spuselor sale. Referitoare la apartenenţa sa la o structură totală – mai înainte de o analiză internă riguroasă şi exhaustivă a intenţiilor lui patente, a înţelesului patent al discursului său filosofic.

Tocmai asupra acestui înţeles patent, care nu este lizibil într-o imediatitate de întâlnire, tocmai asupra acestei intenţii propriu-zis filosofice ne vom apleca în cele ce urmează. Pentru început însă, citind peste umărul lui Foucaull

Torheit musste erscheinen, damit die Weisheit sie Uberwinde…

(Herder)

Lovitura de forţă ar fi înfăptuită de către Descartes în prima dintre *Meditaţiile** sale şi ar consta, foarte sumar, într-o expulzare sumară a posibilităţii nebuniei în afara gândirii înseşi.

Citesc, mai întâi, pasajul decisiv din Descartes, acela pe care îl citează Foucault. După care vom urmări lectura pe care Foucault o face acestui text Pentru ca, în sfârşit, să-i facem să dialogheze pe Descartes şi Foucaul L

Descartes scrie aşa (ne aflăm în momentul în care el purcede să se

descotorosească de toate opiniile pe care, până atunci, le deţinuse „pe încredere” şi să ia totul, din nou, de la temelii: *a primis fundamentis*. Pentru aceasta. Îi este suficient să distrugă vechile temelii, fără a fi nevoit să se îndoiască de opiniile lui una câte una, deoarece ruinarea temeliilor trage după sine în mod necesar tot restul edificiului. Una dintre aceste temelii fragile ale cunoaşterii, cea mai natural evidentă, e

— Pentru demonstraţia care urmează, voi folosi traducerea în româneşte a *Meditaţiilor metafizice* ale lui Descartes realizată de Ion Papuc (Editura Crater, Bucureşti, 1998). Pe care am preferat-o, din motive. În primul rând, de fidelitate faţă de originalul francez, aceleia realizate de Constantin Noica (Descartes. *Reguli de îndrumare a minţii*. *Meditaţii despre filosofia primă*. Editura Humanitas. Bucureşti. 1992) şi utilizate de traducătorul român al *Istoriei nebuniei*.

Deşi nu o indică prin ghilimele sau prin italice. Derrida reproduce aici. Cuvânt cu cuvânt, textul cartezian.

Cogito şi istoria nebuniei sensibilitatea. Simţurile mă înşală uneori, ele pot, prin urmare, să mă înşele tot timpul: voi pune,

aşadar, la îndoială orice cunoştinţă de origine sensibilă): „Tot ceea ce am acceptat până în prezent ca fiind deplin adevărat şi cert, am aflat de la simţuri, sau prin intermediul simţurilor; însă mi-a fost dat să constat uneori că aceste simţuri sunt înşelătoare, şi este mult mai prudent să nu te încrezi niciodată cu totul în aceia care ne-au înşelat o dată”.

Cap de rând.

„*Dar* [*sed forte*: insist asupra acestui *forte* pe care ducele de Luynes nu-l tradusese, omisiune pe care Descartes n-a considerat necesar s-o îndrepte atunci când a revăzut traducerea E, deci, preferabil, aşa cum spune Baillet, „să confrunţi franceza cu latina” atunci când citeşti *Meditaţiile*. Abia în cea de-a doua ediţie franceză, a lui Clerselier, acest *sed forte* îşi recapătă întreaga valoare, fiind tradus prin *mais pe*ut-*etre cu'encore que*… (… Dar. Poate, cu toate că…”). Atrag atenţia asupra acestui punct, care îşi va dezvălui imediat importanţal…” Continuu, aşadar, să citesc: … Dar. Deşi simţurile ne înşală uneori, îndeosebi în privinţa lucrurilor *mai puţin sensibile şi situate la o distanţă foarte mare* [eu subliniez], poate că există şi multe

altele, în legătură cu care. În mod raţional, nu te poţi îndoi, cu toate că le cunoaştem tocmai prin intermediul respectivelor simţuri...”** Vor fi existând. Prin urmare, *poate că vor fi existând, prin urmare,* cunoştinţe de origine sensibilă de care nu ar fi rezonabil să ne îndoim. „De exemplu”, continuă Descartes... că eu sunt aici. Aşezat lângă sobă, îmbrăcat în halat, având în mână această coală de hârtie. Şi atâtea altele de aceeaşi natură. Şi cum aş putea să neg că aceste mâini şi corpul acesta sunt ale mele? Decât dacă nu cumva mă aşez în rândul celor smintiţi, al căror creier este atât de deranjat şi de întunecat de aburii negri ai bilei. Încât dau fără întrerupere asigurări fie că ei sunt regi, pe când ei sunt de fapt foarte sărmani; fie că sunt înveşmântaţi în aur şi purpură, pe când ei sunt complet goi: sau îşi imaginează că sunt ulcioare, sau că au un corp de sticlă... „*”.

Şi iată. Acum. Fraza cea mai semnificativă după Foucault: „Dar aceştia sunt nebuni, *sed amentes sunt işti*. Şi cum aş fi eu maijDU (în extravagant (*demens*). Dacă m-aş conduce după exemplul lor?”

Meditaţii privitoare la filosofia primă în care sunt demonstrate existenţa lui

Dumnezeu şi deosebirea reală dintre sufletul şi corpul omului... Meditaţia întâi. Despre cele ce pot fi puse la îndoială". În Descartes. *Meditaţii metafizice*, p. 28. *Ibid*.
** *Ibid*. *Ibid*.

Întrerup citatul nu la acest sfârşit de paragraf, ci pe prunul cuvânt al paragrafului următor, care reînscrie rândurile pe care tocmai le-am citat într-o mişcare retorică şi pedagogică deosebit de strâns articulată. Acest prim cuvânt e *Praeclare sane*... Tradus, şi el, prin „cu toate acestea". El marchează începutul unui paragraf în care Descartes îşi imaginează că este posibil ca el să viseze, iar lumea să nu fie mai reală decât visul să a şi generalizează, printr-o hiperbolă, ipoteza somnului şi a visului („Să presupunem, deci, acum, că am adormit..." *), ipotezăşi hiperbolă care îi vor servi la dezvoltarea îndoielii întemeiate pe raţiuni naturale (căci există şi un moment hiperbolic al acestei îndoieli), pentru a nu lăsa în afara razei de acţiune a acesteia decât adevărurile de origine nesensibilă, cele matematice îndeosebi, care sunt adevărate „fie că eu veghez, fie că dorm" ** şi care nu vor ceda decât asediului artificial şi metafizic al

Geniului Rău.

Cum citeşte Foucault acest text?

După părerea sa, Descartes, întâlnind astfel nebunia *alături* (exprimarea îi aparţine lui Foucault) de vis şi de toate formele de erori sensibile, nu le-ar aplica, dacă pot să mă exprim astfel, acelaşi tratament „în economia îndoielii”, spune Foucault, „există un dezechilibru fundamental între nebunie pe de o parte, vis şi eroare pe de altă parte...” * (Notez în trecere că, în alte locuri. Foucault denunţă în mod frecvent reducerea clasică a nebuniei la eroare...) El continuă ***: ... Descartes nu evită pericolul nebuniei aşa cum ocoleşte eventualitatea visului sau a erorii”.

Foucault pune atunci în paralel următoarele două demersuri:

1. Acela prin care Descartes ar demonstra că simţurile nu pot să ne înşele decât în privinţa lucrurilor „mai puţin sensibile” şi „situate la o distanţă foarte mare”. Aceasta ar fi limita erorii de origine sensibilă. În pasajul pe care tocmai l-am citit, Descartes spunea într-adevăr: „Dar, deşi simţurile ne înşală uneori, îndeosebi în

privinţa lucrurilor mai puţin sensibile şi situate la o distanţă foarte mare, poate că există şi multe altele, în legătură cu care, în mod raţional, nu te poţi îndoi...” Numai dacă nu eşti cumva nebun, ipoteză pe care Descartes pare a o exclude, în acelaşi pasaj, din principiu.

* flMrf., p. 29.

Jbid... P. 31.

*** M. Foucault, *Istoria nebuniei*, trad. Rom., p. 50 (uşor modificată: ediţia Humanitas preferă să traducă *erreur* prin... Greşeală”).

**... Continuă” este. Din partea lui Derrida. Un fel de a spune, deoarece citatul anterior se află două pagini mai departe de acesta, presupus a-l „continua” (*ibid*... P. 49). Acest citat îl continuă însă. Într-adevăr, pe cel imediat anterior.

Cogito şi istoria nebuniei

2. Demersul prin care Descartes arată că imaginaţia şi visul nu pot să creeze elementele simple şi universale pe care le fac să intre în compoziţia lor, ca de exemplu „natura corporală considerată în general şi întinderea ei (...), cantitatea (...). Numărul etc”, adică tocmai tot ce nu este de origine

sensibilă şi constituie obiectul matematicilor şi al geometriei, invulnerabile în faţa îndoielii naturale. Există, prin urmare, tentaţia de a crede. Împreună cu Foucault, că Descartes vrea să afle în *analiza* (iau acest cuvânt în înţelesul său strict) visului şi a sensibilităţii un nucleu, un element de proximitate şi de simplitate ireductibil la îndoială *în* vis şi *în* percepţia sensibilă reuşesc eu să depăşesc sau, cum spune Foucault, să „ocolesc” îndoiala şi să regăsesc un sol de certitudine.

Foucault scrie aşa: „Descartes nu evită *pericolul* nebuniei aşa cum ocoleşte *eventualitatea* visului sau a erorii... Nici somnul populat de imagini, nici conştiinţa clară că simţurile ne înşală nu pot duce îndoiala până în punctul extrem al universalităţii sale; să admitem că ochii ne decepţionează, «să ne închipuim prin urmare că dormim», adevărul nu va aluneca în întregime în noapte. Pentru nebunie e altfel”. Ceva mai departe: „În economia îndoielii, există un dezechilibru fundamental între nebunie pe de o parte, vis şi eroare pe de altă parte. Situaţia lor e diferită în raport cu adevărul şi cu cel care îl caută; visuri sau iluzii sunt depăşite în chiar structura

adevărului; dar nebunia este exclusă de subiectul care se îndoieşte”.

Se pare. Într-adevăr, că Descartes nu aprofundează experienţa nebuniei până la găsirea unui nucleu ireductibil, însă interior nebuniei înseşi. Nu se interesează de nebunie, nu-i admite nici măcar ipoteza, nu-i acordă nicio atenţie. O exclude prin decret Aş fi extravagant dacă aş crede că am un corp de sticlă. Or, aşa ceva e exclus din moment ce gândesc. Anticipând asupra momentului Cogito-ului, care va trebui să aştepte etape numeroase şi foarte stricte în consecuţia lor. Foucault scrie: „... imposibilitatea de a fi nebun, esenţială nu pentru obiectul gândirii, ci pentru subiectul care gândeşte”. Din însăşi

M. Foucault. Op. cit., pp. 49 – 50. (Aşa cum am amintit deja. Ediţia Humanitas a *Istoriei nebuniei* foloseşte traducerea *Meditaţiilor* lui Descartes efectuată de C. Noica: citatul cartezian din citatul fouealdian arată. În traducerea lui I. Papuc a *Meditaţiilor*, astfel, mai explicit-aproape de originalul latino-francez (!) cartezian: ... Să presupunem deci. Acum. Că am adormit”.)

** *Ibid.*, p. 50. *Ibid.*

Însăşi interioritatea gândirii ar fi, astfel, nebunia izgonită, recuzată, denunţată în chiar imposibilitatea ei.

Foucault este, din câte cunosc, primul care izolează astfel, în această *Meditaţie*, delirul şi nebunia de sensibilitate şi vise. Care le izolează din punctul de vedere al sensului lor filosofic şi din acela al funcţiei lor metodologice. Este originalitatea lecturii sale. Dar dacă interpreţii clasici nu consideraseră oportună această disociere, să fi fost, oare, din neatenţie? înainte de a răspunde la această întrebare, sau mai curând înainte de a continua să o punem, să remarcăm, împreună cu Foucault, că acest decret de excludere care anunţă decretul politic al marii închideri, sau îi răspunde, sau îl traduce, sau îl însoţeşte, care îi este, în orice caz, solidar, acest decret ar fi fost imposibil pentru un Montaigne, de exemplu, despre care ştim cât era de obsedat de posibilitatea de a fi sau de a deveni nebun, în chiar actul gândirii sale şi pe de-a-ntregul. Decretul cartezian marchează, prin urmare, spune Foucault, „instaurarea unei *ratio*”. Dat fiind însă că instaurarea unei *ratio* nu „se epuizează” în... Progresul unui raţionalism” **, Foucault îl abandonează în

acest punct pe Descartes pentru a se interesa de structura istorică (politico-socială) căreia gestul cartezian nu-i este decât un semn printre altele. Căci „mai multe semne”, spune Foucault „Trădează” „evenimentul clasic”.

Am încercat să-l citim pe Foucault să încercăm, acum, să-l recitim, în mod naiv, pe Descartes şi să vedem, înainte de a pune din nou problema raportului dintre „semn” şi „structură”, să încercăm să vedem, aşa cum am anunţat, ce anume poate să însemne *sensul semnului însuşi*. (Dat fiind că semnul aici are deja autonomia unui discurs filosofic, este deja un raport de la semnificant la semnificat)

Recitindu-l pe Descartes, observ două lucruri:

1. Că în pasajul la care ne-am referit şi care corespunde fazei *îndoielii* întemeiate pe raţiuni *naturale*, Descartes *nu ocoleşte* eventualitatea erorii sensibile şi a visului, nu le „depăşeşte” „în structura adevărului”, şi aceasta pentru simplul motiv că, din câte se pare, el nu le depăşeşte şi nu le ocoleşte în niciun moment şi în niciun fel; şi că el nu exclude nicio clipă posibilitatea erorii totale

pentru *orice* cunoştinţă care-şi are originea în simţuri şi în compunerea imaginativă. Trebuie să înţelegem cât se poate de bine aici faptul că ipoteza visului constituie radicalizarea sau, dacă vrem, exagerarea hiperbolică a ipotezei conform căreia simţurile ar putea, *uneori*, să mă

* *Ibid*... P. 51. În original: *l'avenement d'une ratio*... venirea, ajungerea la putere a unei *ratio*".

Ibid. ** *Ibid*., pp. 51 – 52.

Cogito şi istoria nebuniei înşele. În vis, *totalitatea* imaginilor mele sensibile e iluzorie. De unde rezultă că o certitudine invulnerabilă la vis ar fi, *a fortiori*, la fel de invulnerabilă şi la iluzia *perceptivă* de ordin sensibil. E, prin urmare, suficient să examinăm cazul visului pentru a putea să-l tratăm – la nivelul la care ne aflăm acum, acela al îndoielii naturale – pe cel al erorii sensibile în general. Or, ce fel de certitudine şi ce fel de adevăr sunt cele care scapă percepţiei, deci erorii sensibile sau compunerii imaginative şi onirice? Sunt certitudini şi adevăruri de origine non-sensibilă şi non-imaginativă. Sunt lucrurile *simple* şi *inteligibile*.

Într-adevăr, dacă dorm, tot ceea ce eu

percep în vis poate să fie. Aşa cum spune Descartes, „falsă iluzie”, şi în special existenţa manilor mele, a corpului meu, ca şi faptul că deschidem ochii, că mişcăm capul etc. Altfel spus, ceea ce Descartes părea, conform lui Foucault, a exclude mai sus ca extravaganţă este admis aici ca posibilitate a visului. Şi vom vedea imediat de ce. Să presupunem însă, spune Descartes, că toate reprezentările mele onirice ar fi iluzorii. Chiar şi într-un astfel de caz, pentru nişte lucruri în chip atât de natura] certe precum corpul şi mâinile mele etc. Trebuie să existe reprezentare, oricât de iluzorie, oricât de falsă ar fi ea din punctul de vedere al raportului său cu reprezentatul. Or, în aceste reprezentări, în aceste imagini, în aceste idei în sens cartezian, totul poate să fie fals sau fictiv, asemeni reprezentărilor acelor pictori a căror imaginaţie, spune cât se poate de explicit Descartes, este suficient de „extravagantă” pentru a reuşi să născocească lucruri atât de noi, încât nimeni să nu mai fi văzut vreodată ceva asemănător. În cazul picturii însă. Există măcar un element ultim ce nu se lasă redus la iluzie şi pe care pictorii nu pot să-l

mimeze: *culoarea*. Nu-i vorba aici decât de o *analogie*, deoarece Descartes nu presupune existenţa necesară a culorii în general: ea este doar un lucru sensibil printre altele. Dar *aşa cum* într-un tablou, oricât de inventiv şi de imaginativ, rămâne o parte de simplitate ireductibilă şi reală – culoarea. *Tot aşa* există şi în vis o parte de simplitate nemimată, presupusă de orice compunere fantastică şi ireductibilă la orice fel de descompunere. De data aceasta însă – şi iată de ce exemplul pictorului şi al culorii nu era decât analogic. Partea aceasta nu este nici sensibilă, nici imaginativă: este *inteligibilă*.

E un punct căruia Foucault nu-i acordă nicio atenţie. Citesc pasajul din Descartes care ne interesează aici: ... Căci. De fapt, pictorii, chiar şi atunci când se străduiesc *cu cea mai mare ingeniozitate ţavec le plus d'artifice*) să reprezinte nişte sirene şi nişte satiri, cu ajutorul unor forme bizare şi nemaipomenite, nu le pot atribui totuşi nişte forme şi nişte naturi cu desăvârşire noi. Ci fac doar un anumit amestec şi o compunere de membre ale unor felurite animale: său. Chiar şi dacă *imaginaţia lor este atât de extravagantă* încât să inventeze unele

lucruri aşa de noi, încât niciodată n-am văzut ceva asemănător, şi astfel opera lor să ne reprezinte un lucru exclusiv fabricat şi neadevărat în mod absolut (*une chose purement feinte et absolument fausse*), chiar şi în acest caz este sigur că cel puţin culorile cu ajutorul cărora au fost înfăţişate acele bizarerii, culorile trebuie să fie autentice. Şi, cu toate că aceste lucruri generale, precum nişte ochi, un cap, nişte mâini, şi alte asemănătoare, pot fi imaginare, prin acelaşi raţionament trebuie să recunoaştem totuşi că există lucruri încă şi mai simple şi mai universale care sunt adevărate şi existente; din combinaţia cărora, nici mai mult şi nici mai puţin decât ca din aceea a câtorva culori adevărate, se formează toate aceste imagini de lucruri care sălăşluiesc în gândirea noastră, fie că sunt adevărate şi reale, fie că sunt doar simulacre (*feintes*) şi fantastice. Din acest gen de lucruri fac parte natura corporală considerată în general, şi întinderea ei; la un loc forma lucrurilor care au întindere, cantitatea sau mărimea lor, şi numărul lor; precum şi locul în care sunt, timpul care le măsoară durata, şi altele asemănătoare. Iată de ce, din acestea poate nu vom frage

greşit concluzia, dacă vom spune că fizica, astronomia, medicina, şi toate celelalte ştiinţe care depind de luarea în considerare a lucrurilor compuse – sunt extrem de îndoielnice şi nesigure (*fort douteuses et incertaines*); dar că aritmetica, geometria şi celelalte ştiinţe de acest fel, care nu tratează decât despre lucruri extrem de simple şi de o maximă generalitate, fără să se preocupe prea mult dacă ele sunt în natură, sau nici vorbă ca ele să existe în natură, aceste ştiinţe – deci – conţin un anumit caracter sigur şi neîndoielnic {*quelque chose de certam, el d'indubitable*). Căci. Fie că eu veghez, fie că dorm, doi şi cu trei adunaţi la un loc vor da întotdeauna numărul cinci, iar un pătrat nu va avea niciodată mai mult de patru laturi, şi nu pare nicidecum cu putinţă ca adevăruri atât de pregnante (*şi aparentes*) să poată fi bănuite de vreo falsitate sau de incertitudine".

Şi remarc că paragraful următor începe tot cu un „cu toate acestea" (*verumtamen*), de care vom avea a ne interesa imediat.

Astfel, certitudinea acestei simplităţi sau generalităţi *inteligibile* – care va fi, puţin după aceea, supusă îndoielii metafizice,

artificiale şi hiperbolice prin ficţiunea Geniului Rău (*Mălin Genie*) – nu este obţinută câtuşi de puţin printr-o reducţie continuă care ar descoperi, în sfârşit. Rezistenţa unui nucleu de certitudine sensibilă ori imaginativă. Are loc o trecere la o ordine diferită şi o discontinuitate. Nucleul e pur inteligibil, iar certitudinea. Încă naturală şi provizorie, astfel obţinută presupune o ruptură radicală faţă de simţuri. În acest moment al

Descartes. Op. cit., pp. 30 – 31.

Cogito şi istoria nebuniei analizei, *nicio* semnificaţie sensibilă sau imaginativă *nu* este salvată ca atare, *nicio* invulnerabilitate a sensibilului la îndoială *nu* este dovedită. *Orice* semnificaţie, *orice* „idee” de origine sensibilă este *exclusă* din domeniul adevărului, *din aceleaşi considerente ca şi nebunia*. Şi nu e nimic surprinzător în aceasta: nebunia nu este decât un caz particular, şi nu cel mai grav, de altfel, al iluziei sensibile care îl interesează aici pe Descartes. Se poate, astfel, constata că:

2. Ipoteza extravaganţei pare – în acest moment al ordinii carteziene – a nu beneficia de niciun tratament privilegiat şi a

nu fi supusă nici unei excluziuni particulare. Să recitim, într-adevăr, pasajul în care apare extravaganţa şi pe care îl citează Foucaul L Să-l situăm din nou. Descartes tocmai a remarcat că, dat fiind că simţurile ne înşală uneori, „este mult mai prudent să nu te încrezi niciodată cu totul în aceia care ne-au înşelat o dată”. Deschide un paragraf nou şi începe cu acel *sed forte* asupra căruia vă atrăgeam adineauri atenţia Or, întregul paragraf care urmează exprimă nu gândirea definitivă şi fermă a lui Descartes, ci obiecţia şi mirarea ne-filosofului, ale novicelui într-ale filosofiei, pe care îndoiala aceasta îl sperie şi care protestează, spunând: accept să vă îndoiţi de anumite percepţii sensibile privitoare la lucruri „mai puţin sensibile şi situate la o distanţă foarte mare”, dar şi de celelalte?! De faptul, de pildă, că vă aflaţi, acum aici aşezat lângă foc, pronunţând acest discurs, în mână cu această hârtie. Şi de alte lucruri de aceeaşi natură?! Atunci, Descartes îşi asumă mirarea acestui cititor sau a acestui interlocutor naiv, se preface a o lua în serios în clipa când scrie: „Şi cum aş putea să neg că aceste mâini şi corpul acesta sunt ale mele? Decât dacă nu cumva mă aşez în

rândul celor smintiţi... şi cum aş fi eu mai puţin extravagant, dacă m-aş conduce după exemplul lor?” *

Vedem care este sensul pedagogic şi retoric al acelui *sed forte* care comandă tot acest paragraf. Este un „dar poate că „al obiecţiei mimate. Descartes tocmai a afirmat că toate cunoştinţele de origine sensibilă pot să-l înşele. Se preface a-şi adresa sieşi obiecţia mirată a ne-filosofului imaginar pe care o astfel de îndrăzneală îl sperie, şi care îi spune: nu, nu chiar toate cunoştinţele sensibile, ar însemna că sunteţi nebun, şi ar fi curată nebunie să vă luaţi după nebuni, să ne propuneţi un discurs de nebua Descartes *se face ecoul* acestei obiecţii: din moment ce mă aflu aici şi scriu, iar voi mă înţelegeţi, înseamnă că nu sunt nebun, şi nici voi. Şi că suntem între oameni cu mintea zdravănă. Exemplul nebuniei nu este. Prin urmare, revelator în

Ibid... P. 28.

ceea ce priveşte fragilitatea ideii sensibile. Fie! Descartes acceptă acest punct de vedere natural sau, mai curând, se preface a se relaxa în acest confort natural pentru a putea cu atât mai bine, mai radical şi mai definitiv, să se smulgă din el şi să-şi

neliniştească interlocutorul. Fie, spune el, consideraţi, aşadar, că aş fi nebun dacă m-aş îndoi de faptul că stau aşezat lângă foc etc, că aş fi extravagant dacă aş urma exemplul nebunilor! Am să vă propun, atunci, o ipoteză care vă va părea cu mult mai naturală, care nu vă va scoate din ale voastre, pentru că se referă la o experienţă mai comună şi mai universală, totodată, decât aceea a nebuniei: este vorba de experienţa somnului şi a visului. Şi Descartes dezvoltă atunci această ipoteză, care va ruina *toate* fundamentele *sensibile* ale cunoaşterii, neevidenţiind decât fundamentele *intelectuale* ale certitudinii. Şi care, mai presus de orice, nu va fugi de posibilitatea unor extravaganţe – epistemologice – cu mult mai grave decât cele ale nebuniei.

Prin urmare, această referinţă la vis nu marchează o retragere – ci dimpotrivă – în raport cu posibilitatea unei nebunii pe care Descartes o va fi ţinut la respect sau chiar exclus. Ea constituie, în ordinea metodică pe care o urmăm noi aici, exasperarea hiperbolică a ipotezei nebuniei. Aceasta nu afecta, în mod contingent şi parţial, decât anumite regiuni ale percepţiei sensibile.

Pentru Descartes, de altfel, nici nu este vorba aici de a determina conceptul de nebunie, ci de a se sluji de noţiunea curentă de extravaganţă în scopuri juridice şi metodologice, pentru a pune nişte probleme de drept privitoare numai la *adevărul* ideilor1. Ceea ce se cuvine aici reţinut este faptul că, *din acest punct de vedere,* cel care doarme sau cel care visează este mai nebun decât un nebun. Său. Cel puţin, că cel care visează e, din punctul de vedere al problemei cunoaşterii care-l interesează aici pe Descartes, mai departe de percepţia adevărată decât nebunul. Abia în cazul somnului, nu în acela al extravaganţei, *totalitatea absolută* a ideilor de origine sensibilă devine suspectă, este privată de „valoare obiectivă", după expresia lui M Gueroult Ipoteza extravaganţei nu era. Prin urmare, un bun

Nebunia, temă sau indice: ceea ce e semnificativ este faptul că, în acest text, Descartes nu vorbeşte, în fond, nicio clipă despre nebunia ca atare. Aceasta nu constituie tema sa El o tratează ca indice pentru o problemă de drept şi de valoare epistemologică. Dar poate că tocmai acesta e. Se va spune, semnul unei profunde

excluderi. Însă această tăcere în privinţa nebuniei înseşi semnifică, simultan, şi opusul excluderii, dat fiind că, în acest text. *Nu este vorba de nebunie*, că problema ei nici măcar nu se pune. Fie şi pentru a o exclude. Nu în *Meditaţii* vorbeşte Descartes despre nebunia însăşi.

Cogito şi istoria nebuniei exemplu, un exemplu revelator; ea nu constituia un bun instrument de îndoială. Şi aceasta din cel puţin două motive.

a) Ea nu acoperă *totalitatea* câmpului percepţiei sensibile. Nebunul nu se înşală întotdeauna şi cu privire la tot; el nu se înşală suficient, nu este niciodată destul de nebun.

b) Este un exemplu ineficace şi nefericit în ordine pedagogică, deoarece întâmpină rezistenţa ne-filosofului, care nu are curajul să-l urmeze pe filosof atunci când acesta admite că ar putea să fie cu adevărat nebun în momentul în care vorbeşte.

Să-i dăm din nou cuvântul lui Foucault. Confruntat cu situaţia textului cartezian, al cărui principiu tocmai l-am arătat, Foucault ar putea – şi, de data aceasta, nu fac decât să prelungesc logica cărţii sale, fără a mă sprijini pe vreun text – Foucault ar putea,

aşadar, să ne reamintească *două adevăruri*, care i-ar justifica, la o a doua lectură, interpretarea, aceasta nemaideosebindu-se atunci decât aparent de aceea propusă de mine.

1. Ceea ce reiese, la această a doua lectură, este faptul că, la Descartes, nebunia este gândită doar ca un caz printre altele, şi nu cel mai grav, de eroare sensibilă. (Foucault s-ar plasa, atunci. În perspectiva determinării de fapt, nu a utilizării juridice a conceptului de nebunie de către Descartes.) Nebunia nu este decât o greşeală a simţurilor şi a corpului, ceva mai gravă decât cea care-l pândeşte pe orice om treaz dar normal, dar mult mai puţin gravă. În ordine epistemologică, decât aceea căreia-i suntem întotdeauna pradă în vis. Nu avem atunci de-a face, ar spune fără doar şi poate Foucault, în această reducere a nebuniei la un simplu exemplu, la un caz de eroare sensibilă, cu o excludere, cu o închidere a nebuniei şi, mai cu seamă, cu o punere la adăpost a Cogito-ului şi a tot ce ţine de resortul intelectului şi al raţiunii? Dacă nebunia nu e decât o pervertire a simţurilor – sau a imaginaţiei. Înseamnă că

ea ţine de corp, se situează pe latura corpului. Distincţia reală dintre substanţe expulzează nebunia în tenebrele exterioare Cogito-ului. Ea este, pentru a relua o expresie folosită de Foucault în alt loc, închisă în interiorul exteriorului şi în exteriorul interiorului. Este celălaltul Cogito-ului. Nu pot să fiu nebun atunci când gândesc şi când am idei clare şi distincte.

2. Dacă s-ar instala în ipoteza noastră. Foucault ar mai putea să ne amintească şi următorul lucru: înscriindu-şi aluzia la nebunie într-o problematică a cunoaşterii, făcând din nebunie nu numai ceva ce ţine de corp, ci o *eroare* a corpului, neocupându-se de nebunie decât ca de o alterare a ideii, a reprezentării ori a judecăţii. Descartes nu ar face decât să neutralizeze nebunia în originalitatea sa El ar fi chiar condamnat să privească, la limită, nebunia nu – ca pe orice eroare – drept o deficientă epistemologică, ci drept o slăbiciune morală legată de o precipitare a voinţei, singura care poate consacra ca eroare finitudinea intelectuală a percepţiei. De aici şi până la transformarea nebuniei într-un păcat nu ar fi decât un pas, care a

fost repede şi cu voioşie făcut, aşa cum prea bine arată Foucault în alte capitole.

Foucault ar avea perfectă dreptate, reamintindu-ne aceste două adevăruri, dacă ar fi să rămânem la etapa naivă, naturală şi premetafizică a itinerarului cartezian, etapă marcată de îndoiala naturală aşa cum intervine ea în pasajul citat de Foucault. Se pare însă că aceste două adevăruri devin la rândul lor vulnerabile în momentul când abordăm faza propriu-zis filosofică, metafizică şi critică a îndoielii1.

1. Să remarcăm, mai întâi, felul în care, în retorica primei *Meditaţii*, celui dintâi „cu toate că”, ce anunţa hiperbola „naturală” a visului (atunci când Descartes tocmai exclamase: „dar aceştia sunt nebuni, şi cum aş fi eu mai puţin extravagant...”), îi urmează, la începutul paragrafului următor, un alt „cu toate că”. Celui dintâi „cu toate că”, ce marchează *momentul hiperbolic din interiorul îndoielii naturale*, îi va răspunde un „cu toate că „marcând *momentul hiperbolic absolut* care ne va face să ieşim din îndoiala naturală şi să accedem la ipoteza Geniului Rău. Descartes tocmai a admis că aritmetica, geometria şi noţiunile

primare scapă celei dintâi îndoieli, şi scrie: „Cu toate acestea, am în mintea mea o anumită opinie, că există un Dumnezeu care poate face totul…” * Este declanşarea binecunoscutei mişcări ce conduce spre ficţiunea Geniului Rău.

1 Ar trebui precizat, pentru a sublinia această vulnerabilitate şi a atinge maxima dificultate, că expresii precum „greşeală a simţurilor şi a corpului” sau „eroare a corpului” nu ar avea nicio semnificaţie pentru Descartes. Nu există eroare a corpului, mai cu seamă atunci când este vorba de boală: icterul sau melancolia nu sunt decât *ocaziile* unei erori ce nu ar lua naştere decât cu consimţământul ori afirmarea voinţei în judecată, atunci când „socotim că toate lucrurile sunt galbene” sau când „socotim că închipuirile ei tulburi [ale imaginaţiei] înfăţişează lucruri adevărate” [Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii. Meditaţii despre filosofia primă*. Trad. De C. Noica, p. 190]. (*Regula XII*. Descartes insistă: experienţa sensibilă sau imaginativă cea mai anormală cu putinţă, privită în ea însăşi, la nivelul şi în momentul său propriu, nu ne înşală niciodată: ea nu

înşală niciodată înţelegerea… dacă aceasta se mărgineşte la a avea intuiţia netă a ceea ce i se prezintă aşa cum acesta există, fie în el însuşi, fie în imaginaţie, şi dacă. În plus. Nu consideră că imaginaţia reprezintă fidel obiectele simţurilor, nici că simţurile preiau adevăratele figuri ale lucrurilor, nici. În sfârşit. Că realitatea exterioară este mereu aşa cum apare” [*ibid*.].)

— Descartes, *Meditaţii metafizice*, p. 31.

Cogito şi istoria nebuniei

Or, recursul la ipoteza Geniului Rău va face prezentă, va convoca posibilitatea unei *nebunii totale*, a unei înnebuniri totale, pe care eu nu aş avea cum s-o domin deoarece îmi este – ipotetic – impusă şi nu sunt responsabil de ea; înnebunire totală, adică de pe urma unei nebunii ce nu va mai fi doar o dezordine, o dereglare a corpului, a obiectului, a corpului-obiect în afara graniţelor lui *res cogitans*, în afara cetăţii civilizate (*police e*) şi liniştite a subiectivităţii gânditoare, a unei nebunii care va introduce subversiunea în gândirea pură, în obiectele pur inteligibile ale acesteia, în câmpul ideilor clare şi distincte, în domeniul adevărurilor matematice care scăpau îndoielii naturale.

De data aceasta, nebunia, extravaganţa nu mai cruţă nimic, nici percepţia propriului meu corp, nici percepţiile pur intelectuale. Şi Descartes se vede obligat să admită, succesiv:

a) ceea ce se prefăcuse, a nu admite în discuţia cu ne-filosof ui. Citesc (Descartes tocmai l-a evocat pe acest „anumit geniu rău. Pe cât de puternic, pe atât de viclean şi de înşelător”): „Voi crede că cerul, aerul, pământul, culorile, formele, sunetele şi toate lucrurile exterioare pe care le vedem nu sunt decât iluzii şi înşelătorii, de care se foloseşte el pentru a abuza de credulitatea mea Mă voi considera pe mine însumi ca neavând deloc mâini, niciun ochi, neavând deloc carne, deloc sânge, ca şi cum nu aş avea deloc simţuri, dar crezând pe nedrept că am toate acestea”. Această idee va fi reluată în cea de-a doua *Meditaţie*. Suntem, din câte se poate vedea, foarte departe de expedierea, de mai înainte, a extravaganţei...

b) ceea ce scăpa îndoielii naturale: „se poate întâmpla ca el [este vorba aici de Dumnezeul amăgitor. Înainte de recursul la Geniul Rău] să fi vrut ca eu să mă înşel de fiecare dată când fac adunarea lui doi cu

trei, sau când număr laturile unui pătrat etc”. 1***

Astfel, în această fază a îndoielii, nici ideile de origine sensibilă, nici cele de origine intelectuală nu vor scăpa, şi ceea ce adineauri era exclus ca extravagant se vede acum primit în interioritatea cea mai esenţială a gândirii.

Este vorba de o operaţie filosofică şi juridică (dar prima fază a îndoielii era deja astfel). De o operaţie care nu mai numeşte nebunia

Ibid... P. 33.

Ibid.

Este vorba aici de ordinea raţiunilor aşa cum este ea urmărită în *Meditaţii*. Ştim că În *Discurs asupra metodei* (partea a patra). Îndoiala atinge de foarte devreme. Încă de la bun început, „cele mai simple chestiuni de seometrie” în care oamenii, uneori... comit paraloeisme”. ** *Ibid*... P. 31.

şi care scoate la iveală posibilităţi de drept *De drept,* nimic nu se opune subversiunii numite extravaganţă în prima îndoială, chiar dacă. În fapt şi dintr-un punct de vedere natural, pentru Descartes, pentru cititorul său şi pentru noi, niciun fel de nelinişte naturală nu este posibilă cât

priveşte această subversiune de fapt (La drept vorbind, pentru a merge la fondul lucrurilor, chestiunea faptului şi a dreptului în raporturile dintre Cogito şi nebunie ar trebui abordată direct şi pentru ea însăşi.) Sub acest confort natural, sub această încredere aparent prefilosofică, se ascunde recunoaşterea unui adevăr de esenţă şi de drept: acela că discursul şi comunicarea filosofice (adică limbajul însuşi), dacă este să aibă un sens inteligibil, altfel spus să se conformeze esenţei şi vocaţiei lor de discurs, trebuie să scape de fapt şi, simultan, de drept nebuniei. Ele trebuie să poarte normalitatea în ele însele. Iar aceasta nu reprezintă o slăbiciune carteziană (chiar dacă Descartes nu abordează chestiunea propriului limbaj) 1, nu este o tară ori o mistificare legată de o structură istorică determinată; este o necesitate de esenţă universală căreia niciun discurs nu poate să-i scape pentru simplul motiv că ea ţine de sensul sensului. E o necesitate de esenţă căreia niciun discurs nu poate să-i scape, nici chiar acela care denunţă o mistificare ori o lovitură de forţă. Şi. Paradoxal, ceea ce spun eu aici este cât se poate de riguros foucaldian. Căci

ne dăm, acum, seama de profunzimea acestei afirmaţii a lui Foucault, care, în mod curios, îl salvează deopotrivă pe Descartes de acuzaţiile lansate împotriva sa Foucault spune: … Nebunia e absenţa operei”. În cartea sa, aceasta e o notă de bază. Or, opera începe cu discursul cel mai elementar, cu cea dintâi articulare a unui sens, cu *fraza,* cu prima amorsare sintactică a unui „ca atare” 2, deoarece a face o frază înseamnă a *manifesta* un sens posibil. Fraza e prin însăşi

1 Ca şi Leibniz, Descartes are încredere în limbajul „savant” sau… Filosofic”, care nu este neapărat acela învăţat în şcoli (*Regula UI*) şi care se cuvine cu cea mai mare grijă deosebit de „termenii limbajului obişnuit”, singurii care pot să ne „decepţioneze” (*Meditaţii metafizice,* II).

— M. Foucault, op. cit., p. 517 (cap. „Cercul antropologic”). Cf. şi „La folie, l'absence d'oeuvre” (publicat iniţial în revista *La Table ronde,* nr. 109.1964, şi republicat în Michel Foucault. *Dits et e crits,* vol. I. Pp. 412 – 420).

2 Adică imediat ce. În mod mai mult sau

mai puţin implicit, *se face ape*! la *fiinţă* (mai înainte chiar de determinarea acesteia în esenţă şi existenţă): ceea ce nu poate să însemne decât *a le lăsa chemat de flintă*. Fiinţa n-ar fi ceea ce este dacă vorbirea ar preceda-o sau ar chema-o *pur şi simplu*. Ultimul parapet [*garde-fou*: împotriva nebuniei! – n.t.) al limbajului este sensul fiinţei.

Cogito şi istoria nebuniei esenţa ei normală. Ea poartă normalitatea în ea însăşi, altfel spus *sensul*, în toate sensurile acestui cuvânt, şi în special în acela al lui Descartes. Ea poartă în ea însăşi normalitatea şi sensul, oricare vor fi fiind, de altfel, starea, sănătatea sau nebunia celui ce o proferează ori a celui prin care ea trece şi pe care, în care se articulează. În cea mai săracă sintaxă a sa, logosul e raţiunea, şi încă o raţiune deja istorică. Iar dacă nebunia în general, dincolo de orice structură istorică factice şi determinată, este absenţa operei, atunci nebunia este într-adevăr, prin însăşi esenţa ei şi în general, tăcerea, vorbirea întreruptă, printr-o cezură şi-o rană care *declanşează* (*entament*) ** viaţa ca *istoricitate în general*. Tăcere nedeterminată, neimpusă

într-un moment mai curând decât în altul, ci legată prin esenţă de o lovitură de forţă, de o interdicţie care deschid istoria şi cuvântul. *În general*. Ea este, în dimensiunea istoricităţii în general, care nu se confundă nici cu o eternitate anistorică, nici cu vreun moment empiric determinat din istoria faptelor, partea de tăcere ireductibilă care susţine şi bântuie, deopotrivă, limbajul, singura în afară şi *contra* căreia acesta poate să-şi facă apariţia; „contra" desemnând aici atât fondul din care, contra căruia forma se smulge pe sine prin foiţă, cât şi adversarul împotriva căruia eu mă asigur şi mă liniştesc prin forţă (*l'adversaire contre lequel je m'assure et me rassure par force*). Chiar dacă tăcerea nebuniei este absenţa operei (*l'absence d'oeuvre*), ea nu este simpla exergă a operei, nu este în afara operei [un apetitiv al acesteia, *hors d'oeuvre*) pentru limbaj şi pentru sens. Îi este. Ca şi non-sensul, deopotrivă limita şi resursa profundă. Fireşte că Esenţializând în felul acesta nebunia, riscăm să-i dizolvăm determinarea de fapt în travaliul psihiatric. Este un pericol permanent, care însă n-ar trebui să-l descurajeze pe psihiatrul exigent şi

răbdător.

Astfel încât, pentru a reveni la Descartes, orice filosof sau orice subiect vorbitor (iar filosoful nu e altceva decât *subiectul vorbitor* prin excelenţă) trebuind să evoce nebunia *înăuntrul* gândirii (şi nu doar al corpului ori al vreunei instanţe extrinseci), nu poate să facă acest lucru decât în dimensiunea *posibilităţii* şi în limbajul ficţiunii sau în ficţiunea limbajului. Procedând astfel, el se asigură în propriul său limbaj contra nebuniei de fapt – care poate părea uneori peste măsură de guralivă, ceea ce e o altă problemă –, îşi ia distanţa cuvenită faţă de ea. Distanţa indispensabilă pentru a putea să continue să vorbească în limba franceză, *sens* desemnează deopotrivă „înţelesul” şi „simţul”.

— *Entamer*... a ştirbi”, „a atinge”, „a cresta”, „a începe”, „a demara”, verb polisemantic intens folosit de Derrida. De-a lungul întregii sale opere. Vezi şi nota traducătorului de la p. 48.

şi să trăiască. Aici nu este însă vorba de o slăbiciune sau de o căutare a securităţii proprie cutărui sau cutărui limbaj istoric (ca, de pildă, căutarea „certitudinii” în stil

cartezian), ci de esenţa şi de proiectul însuşi al oricărui limbaj în general; chiar şi al celor, aparent, cei mai nebuni; chiar – şi îndeosebi – al celor care, prin elogiul adus nebuniei, prin complicitatea cu nebunia, se măsoară cu nebunia în cea mai apropiată vecinătate a ei. Limbajul fiind ruptura însăşi de nebunie, el este cu atât mai conform esenţei şi vocaţiei sale, se rupe cu atât mai tranşant de ea cu cât se măsoară mai liber cu ea şi se apropie mai mult: până în punctul în care nu-l mai desparte de nebunie decât „foaia transparentă” de care vorbeşte Joyce, adică el însuşi, căci această diafanitate nu este altceva decât limbajul, sensul, posibilitatea şi discreţia *elementară* a unui nimic ce neutralizează totul. În acest sens, aş fi tentat să consider cartea lui Foucault drept un puternic gest de protecţie şi de închidere. Un gest cartezian pentru secolul XX. O recuperare a negativităţii. În aparenţă, raţiunea este cea pe care el, la rândul său, o închide, dar, la fel ca Descartes. El îşi alege ca ţintă raţiunea de ieri, nu posibilitatea sensului în general.

2. Cât priveşte cel de-al doilea adevăr pe care Foucault ar fi putut să ni-l opună, şi

acesta pare a nu fi valabil decât pentru faza naturală a îndoielii. Descartes nu numai că nu mai evacuează nebunia în faza îndoielii radicale, nu numai că instalează posibilitatea ei ameninţătoare în însăşi inima inteligibilului, dar nici măcar nu permite vreunei cunoştinţe determinate să-i scape de drept Ameninţând ansamblul cunoaşterii, extravaganţa – ipoteza extravaganţei – nu e o modificare internă a acesteia în niciun moment, aşadar, cunoaşterea nu va putea, de una singură, să domine şi să stăpânească nebunia, altfel spus s-o obiectiveze. Cel puţin atâta vreme cât îndoiala nu va fi ridicată Căci sfârşitul îndoielii pune o problemă cu care ne vom reîntâlni într-o clipă.

Actul Cogito-ului şi certitudinea faptului de a exista scapă, într-adevăr, pentru prima dată, nebuniei; dar pe lângă faptul că, pentru prima dată, nu mai este vorba aici de o cunoaştere obiectivă şi reprezentativă, nici nu se mai poate afirma că Literal. Cogito-ul scapă nebuniei pentru că s-ar afla în afara razei ei de acţiune ori pentru că, aşa cum spune Foucault… *eu,* care gândesc. Nu pot fi nebun” *, ci pur şi simplu pentru că În momentul său (*dans son înstărit*), în

instanţa (*instance*) sa proprie, actul Cogito-ului este valabil *chiar dacă eu sunt nebun, chiar dacă* gândirea mea este în totalitate nebună. Există o valoare şi un sens ale Cogito-ului. Ca şi ale existenţei de altfel, care scapă alternativei unei nebunii şi unei raţiuni determinate. În faţa

M. Foucault, *op. Cir.*, p. 50.

Cogilo şi istoria nebuniei experienţei acute a Cogito-ului, extravaganţa, aşa cum spune *Discursul asupra metodei*, este iremediabil de partea scepticismului. Gândirea, atunci, nu se mai teme de nebunie: „... şi cele mai extravagante presupoziţii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine” * (*Discurs asupra metodei*, partea a patra). Certitudinea astfel atinsă nu se află la adăpost de o nebunie încarcerată, ci este atinsă şi asigurată în nebunia însăşi. Ea e valabilă *chiar dacă eu sunt nebun*. Supremă asigurare, ce pare a nu reclama nici excludere, nici ocolire. Descartes nu închide niciodată nebunia, nici în etapa îndoielii naturale şi nici în aceea a îndoielii metafizice. *El se preface doar a o exclude în prima fază a celei dintâi etape, în momentul non-hiperbolic al îndoielii naturale*.

Îndrăzneala hiperbolică a Cogito-ului cartezian, îndrăzneala sa nebună pe care noi nu o mai înţelegem, probabil, foarte bine ca îndrăzneală pentru că, spre deosebire de contemporanul lui Descartes, ne-am împăcat, ne-am obişnuit prea mult cu schema ei, mai mult, oricum, decât cu experienţa ei acută, îndrăzneala sa nebună constă, prin urmare, într-o revenire spre un punct originar care nu mai aparţine cuplului format dintr-o raţiune şi o ne-raţiune (*de raison*) *determinate*, opoziţiei sau alternativei lor. Indiferent că sunt sau nu

Cf. *Descartes şi spiritul ştiinţific modern* – Rene Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, traducere de Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc, note, comentarii, bibliografie de Alexandru Boboc, Editura Academiei Române. Bucureşti, 1990, p. 130. Pasajul, crucial, din care a fost extras citatul de mai sus arată, în traducerea amintită, aşa: „În fine, considerând că aceleaşi gânduri pe care le avem când suntem treji, pot să ne vină şi când dormim, fără să fie adevărate, m-am hotărât să-mi imaginez că toate lucrurile care îmi pătrunseseră în spirit nu erau mai

adevărate decât iluziile visurilor mele. Dar după aceea, mi-am dat seama că atunci când voiam să gândesc că totul este fals, trebuia în mod necesar ca eu, cel care gândeam, să fiu ceva; şi observând că acest adevăr: *gândesc, deci exist* era atât de stabil şi de sigur încât şi cele mai extravagante presupoziţii ale scepticilor nu erau în stare să-l zdruncine, am considerat că puteam să-l adopt fără ezitare ca prim principiu al filosofiei pe care o căutam” (Partea a patra... Dovezi ale existenţei lui Dumnezeu şi ale sufletului omenesc sau bazele metafizicii”). Niciunul dintre comentariile ce însoţesc. În această ediţie, celebrul text cartezian şi nici suficient de extinsa bibliografie critică, aranjată cronologic, prezentă la sfârşitul ambiţiosului volum, nu fac vreo referinţă la contribuţiile lui Foucault şi Derrida. Şi cu atât mai puţin la polemica dintre ei pe tema Cogito-ului cartezian. Pentru specialiştii români convocaţi la săvârşirea academicului opuscul, cei doi filosofi francezi degeaba, din câte se pare. Au *gândit*. Căci n-au reuşit să *existe*.

Scriitura ţi diferenţa nebun, *Cogito, sum*. În toate sensurile cuvântului, nebunia

nu e, aşadar, decât un *caz* al gândirii (*în* gândire). Este vorba, atunci, de a ne retrage spre un punct în care orice contradicţie *determinată* sub forma cutărei sau cutărei structuri istorice de fapt poate să apară, şi să apară ca relativă la acel punct-zero în care sensul şi non-sensul determinate se întâlnesc în originea lor comună. Despre acest punct-zero, determinat drept Cogito de către Descartes, am putea spune, probabil, următoarele, din punctul de vedere în care ne aflăm acum.

Invulnerabil la orice contradicţie determinată între raţiune şi neraţiune, acesta este punctul de la care plecând istoria formelor determinate ale acestei contradicţii, ale acestui dialog început sau întrerupt, poate să apară ca atare şi poate să fie spusă. Este punctul de certitudine inalterabil *ţinentamable*) în care se înrădăcinează posibilitatea istorisirii {*recit*) foucaldiene, ca istorisire, totodată, a totalităţii sau, mai curând, a *tuturor* formelor determinate pe care le-au îmbrăcat aceste schimburi dintre raţiune şi nebunie. Este punctul 1 în care se înrădăcinează proiectul de a gândi totalitatea sustrăgându-i-te. Sustrăgându-i-te, adică

excedând totalitatea, crea ce nu este cu putinţă – în fiinţare – decât spre infinit sau spre neant: chiar dacă totalitatea a ceea ce eu gândesc e afectată de falsitate sau de nebunie, chiar dacă totalitatea lumii nu există, chiar dacă non-sensul a invadat totalitatea lumii, inclusiv conţinutul propriei mele gândiri. Eu gândesc, sunt *în timp* ce gândesc. Chiar dacă eu nu acced aici *în fapt* la totalitate, chiar dacă nu o cuprind* şi nu o îmbrăţişez în fapt, eu formulez un astfel de proiect, iar acest proiect are un asemenea sens încât el nu se defineşte decât prin raportare la o preînţelegere a totalităţii infinite şi indeterminate. Iată de ce, prin acest exces al posibilului, ai dreptului şi al sensului asupra realului, faptului şi fiinţării, acest proiect este unul nebun şi recunoaşte nebunia ca pe propria sa libertate şi posibilitate. Iată de ce el nu este unul uman în sensul factualităţii antropologice, ci, dimpotrivă, unul metafizic şi demonic: se recunoaşte mai presus de orice, în războiul său cu demonul, cu Geniul Rău al non-sensului, şi se măsoară cu acesta, îi rezistă reducândul-l în sine pe omul natural în acest sens, nimic nu e mai puţin liniştitor decât Cogito-ul, în momentul

său inaugural şi propriu. Acest proiect de a exceda totalitatea lumii, ca totalitate a ceea ce eu pot să gândesc în general, nu este cu nimic mai liniştitor decât dialectica lui Socrate. Atunci când aceasta debordează, şi

1 Este vorba nu atât de un *punct*, cât de o originalitate temporală în general.

* în original: fi *je ne la comprends* „Chiar dacă nu o cuprind, nu o înţeleg, nu o cuprind cu mintea”.

Cogito şi istoria nebuniei ea, totalitatea fiintităţii {*de Ve tantite*) plantându-ne în lumina unui soare ascuns care e ejieKEivaxfjg oijaâag. Iar Glaucon nu se înşelase câtuşi de puţin atunci când strigase: „Pe toţi zeii! Ce hiperbolă demonică! (oaiu. Ovâag imepPoXrâcJ”, ceea ce se traduce, destul de plat poate, prin „miraculoasă transcendenţă”. Această hiperbolă demonică merge mai departe decât pasiunea *hybris*-*uXni*. Cel puţin dacă nu vedem în aceasta din urmă decât o modificare patologică a fiinţării numite om. Un astfel de *hybris* se menţine în interiorul lumii. El implică, presupunând că e dereglare şi exces, dereglarea şi excesul fundamentale ale hiperbolei care deschide

şi întemeiază lumea ca atare excedând-o. *Hybris*-ul nu este excesiv şi excedant decât *înăuntrul* spaţiului deschis de hiperbola demonică.

În măsura în care. În îndoiala şi în Cogito-ul cartezian, *încolţeşte* {*pointe*) acest proiect de o nemaivăzută şi o cu totul singulară lipsă de măsură, de un exces spre nedeterminat, spre Nimic sau spre Infinit, de un exces debordând totalitatea a ceea ce poate fi gândit, totalitatea fiintităţii şi a sensului determinate, totalitatea istoriei de fapt, în această măsură, aşadar, orice efort de a-l reduce, orice tentativă de a-l închide într-o structură istorică determinată, oricât de cuprinzătoare, riscă să-i rateze esenţialul, să-i tocească *vârful* {*la pointe*) însuşi. Riscă la rându-i să-l violenteze (căci există şi violenţe faţă de raţionalişti şi faţă de sens (*sens*), faţă de *bunul-simţ* {*le* bon *sens*); şi este, poate, tocmai ceea ce demonstrează Foucault. În definitiv, căci victimele despre care el ne vorbeşte sunt, de fiecare dată, purtătorii sensului, *adevăraţii* purtători ai *adevăratului* şi *bunului* sens/simţ disimulat, oprimat de „bunul-simţ” *determinat*, acela al... Separaţiei” (*du partage*), acela care nu este

suficient de împărtăşit (*ne se partage pas assez*) şi care se determină prea repede), riscă, aşadar, să-l violenteze la rândul său, cu o violenţă de stil totalitar şi istoricist care pierde sensul şi originea sensului".

* „Dincolo de fiinţă"...în afara fiinţei" (cf. Platon, *Republica,* 509 c. În Platon, *Opere V,* traducere de Andrei Cornea. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986. P. 309).

„* „Râse Glaucon spunând: «Apollon. Asta depăşire uluitoare!»" 1 Ea riscă să şteargă excesul prin care orice filosofie (a sensului) se raportează, într-o regiune oarecare a discursului său. La fără-fundul (om *sans-l ond*) non-sensului.

* în original; *qui perd le sens et l origine du sens*. În tot acest pasaj. Derrida se joacă, până aproape de vertij, aşa cum am încercat să semnalez, cu ambiguitatea... Simţ" /... Sens" (... Înţeles") a cuvântului franţuzesc *sens* (cf. şi *supra*).

Scriitura ţi diferenţa înţeleg aici „totalitar" în sensul structuralist al cuvântului, deşi nu sunt foarte sigur că cele două sensuri ale lui nu-şi vor fi făcând semn în istorie. Totalitarismul structuralist ar opera aici un act de închidere a Cogito-ului

de acelaşi tip cu violenţele epocii clasice. Nu spun că istoria lui Foucault ar fi totalitară, deoarece ea pune, cel puţin la pornire, problema istoricităţii *în general*, eliberându-se, în felul acesta, de istoricism: spun doar că ea e pândită, uneori, de acest risc în punerea în operă a proiectului. Să ne înţelegem însă: când spun că a face să intre în lume ceea ce nu este în lume şi este presupus de către ea, când afirm că acel „compelle intrare” (exerga capitolului despre „marea închidere”) devine *violenţa însăşi* în momentul în care se întoarce către hiperbolă pentru a o sili să intre în lume, când spun că această reducţie la intra-mundanitate constituie originea şi sensul însuşi a ceea ce numim violenţă, făcând ulterior posibile toate cămăşile de forţă, eu nu fac apel la o *altă lume*, la cine ştie ce alibi sau transcendenţă evazivă. Nu ar fi vorba, într-un astfel de caz, decât de o altă posibilitate de violenţă, de multe ori, de altfel, complice cu prima

Consider, prin urmare, că totul poate să fie redus la o totalitate istorică determinată (în cazul lui Descartes), mai puţin proiectul hiperbolic. Or, acest proiect se situează pe latura istorisirii istorisitoare {*recit recitaţii*)

şi nu pe aceea a istorisirii istorisite {*recit recite*) a lui Foucault. El nu se lasă povestit, nu se lasă obiectivat ca eveniment în cadrul unei istorii determinante.

Înţeleg foarte bine că, în mişcarea pe care o numim *Cogito-ul cartezian*, nu există numai acest vârf {*pointe*) hiperbolic care ar trebui să fie. Ca toată nebunia pură în general, tăcut Imediat ce a atins acest vârf, Descartes caută să se liniştească, să se asigure, să garanteze Cogito-ul însuşi în Dumnezeu, să identifice actul Cogito-ului cu actul unei raţiuni rezonabile. Şi face acest lucru din clipa în care începe să *profereze* şi să *reflecteze* Cogito-ul. Adică imediat ce se vede obligat să temporalizeze Cogito-ul, care nu are, el însuşi, valoare decât în clipa intuiţiei, a gândirii atente la ea însăşi, în acel punct {*point*) sau în acel vârf {*pointe*) al clipei. Şi tocmai la această legătură dintre Cogito şi mişcarea de temporalizare ar trebui să devenim aici atenţi. Căci dacă acesta este valabil chiar şi pentru nebunul cel mai nebun, trebuie să nu fii nebun, în fapt. Pentru a-l reflecta, a-l reţine, a-l comunica, a-i comunica sensul. Şi aici, odată cu Dumnezeu *şi* cu o anumită memorie1, ar începe, de fapt... slăbiciunea”.

1 în penultimul paragraf al *Meditaţiei a şasea*, tema normalităţii comunică cu aceea a memoriei. În chiar momentul în care aceasta este, de altfel, garantată de către Raţiunea absolută ca... Veracitate divină” etc.

În general privind lucrurile, garantarea de către Dumnezeu a amintirii

Cogito şi istoria nebuniei şi criza esenţiale. Aici, abia, ar începe repatrierea precipitată a rătăcirii {*errance*) hiperbolice şi nebune venind să se adăpostească, să se asigure, să se liniştească în ordinea raţiunilor pentru a relua în posesie adevărurile abandonate. În textul lui Descartes cel puţin, acesta e punctul în care se produce închiderea Aici. În acest punct, rătăcirea hiperbolică şi nebună redevine itinerar şi metodă, înaintare „asigurată” şi „hotărâtă” prin/către {*sur*) lumea noastră existentă pe care Dumnezeu ne-a dat-o ca teren ferm. Căci Dumnezeu este singurul care, până la urmă, permiţându-mi să evadez dintr-un Cogito care poate oricând să rămână, în momentul său propriu, o nebunie tăcută, Dumnezeu este. Aşadar, singurul care îmi garantează reprezentările

şi determinările cognitive, adică propriul meu discurs contra nebuniei. Deoarece nu încape nicio îndoială că, pentru evidentelor nu semnifică, oare, că numai infinitatea pozitivă a raţiunii divine poate să reconcilieze în chip absolut temporalitatea şi adevărul? Numai în infinit, mai presus de determinări, de negaţii, de „excluziuni" şi „închideri", se produce această împăcare a timpului şi gândirii (adevărului) despre care Hegel spunea că este sarcina filosofiei cu începere din secolul al XIX-lea, în vreme ce împăcarea gândirii cu întinderea va fi fost ţelul raţionaliştilor supranumiţi „cartezieni". Faptul că infinitatea divină ar fi locul, condiţia, numele sau orizontul acestor două reconcilieri este ceea ce nu a fost niciodată contestat de vreun *metafizician*, nici de Hegel şi nici de majoritatea celor care. Precum Husserl, au vrut să gândească şi să numească temporalitatea sau istoricitatea esenţială a adevărului şi a sensului. Pentru Descartes. Criza despre care vorbim şi-ar avea, în ultimă instanţă, originea intrinsecă (adică, aici, *intelectuală*) în timpul însuşi ca absenţă de legătură necesară între părţi, ca şi contingenţă şi discontinuitate a trecerii dintre clipe: ceea ce presupune că trebuie

să urmăm aici toate interpretările ce se opun aceleia a lui Laporte cu privire la rolul clipei în filosofia lui Descartes. Numai creaţia continuă, care uneşte conservarea şi creaţia ce „nu se deosebesc decât din punctul de vedere al felului nostru de a gândi”. Împacă, în ultimă instanţă, temporalitatea şi adevărul. Dumnezeu este cel care exclude nebunia şi criza, altfel spus le „cuprinde” în prezenţa care rezumă urma şi diferenţa Ceea ce revine la a spune că anomalia, criza, negativitatea etc. Sunt ireductibile în experienţa finitudinii ori a unui moment finit, a unei *determinări* a raţiunii absolute, sau a raţiunii în general. A vrea să negi acest lucru şi să asiguri pozitivitatea (adevărului, sensului, normei etc.) în afara orizontului acestei raţiuni infinite (al raţiunii în general şi dincolo de determinările sale) înseamnă a dori să elimini negativitatea. Să uiţi finitudinea în chiar momentul în care pretinzi a denunţa ca pe o mistificare teologismul marilor raţionalisme clasice.

Descartes, Dumnezeu este singurul 1 care mă apără împotriva unei nebunii către care, *în instanţa sa proprie,* Cogito-ul nu ar

putea decât să se deschidă în modul cel mai ospitalier cu putinţă. Iar lectura lui Foucault mi se pare puternică şi iluminantă nu în etapa textului pe care el îl citează, şi care este anterioară şi inferioară Cogito-ului, ci începând din momentul care succede imediat experienţei instantanee a Cogito-ului, în vârful ei cel mai ascuţit, în care raţiunea şi nebunia nu s-au separat încă, atunci când a te declara de partea Cogito-ului nu înseamnă a te declara de partea raţiunii ca ordine rezonabilă sau de aceea a dezordinii şi a nebuniei, ci a surprinde sursa de la care

1 Dar Dumnezeu este celălalt nume al absolutului raţiunii *înseşi,* al raţiunii şi al sensului în general. Şi cine ar putea să excludă, să reducă sau, ceea ce este totuna, să *cuprindă/înţeleagă în mod absolut* nebunia dacă nu raţiunea în general, raţiunea absolută şi fără determinaţii al cărei celălalt nume, pentru raţionaliştii clasici, e Dumnezeu? Cei care, indivizi sau societăţi, au recurs la Dumnezeu împotriva nebuniei nu pot fi acuzaţi că au căutat să *se pună la adăpost,* să îşi asigure parapete

(*garde-fous*), graniţe azilare, făcând din acest adăpost un adăpost *finit*, în lume, făcând din Dumnezeu un terţ ori o putere finită, adică înşelându-se; şi înşelându-se nu în privinţa conţinutului şi a finalităţii efective ale acestui gest în istorie, ci cu privire la specificitatea filosofică a gândirii şi a numelui lui Dumnezeu. Dacă filosofia a avut loc – ceea ce oricând poate fi contestat – este numai în măsura în care ea a dat formă ţelului de a gândi mai presus de adăpostul finit. Descriind constituirea istorică a acestor parapete finite, în mişcarea indivizilor, a societăţilor şi a tuturor totalităţilor finite în general, se poate la limită descrie totul – şi aceasta este o sarcină legitimă, imensă, necesară –, mai puţin proiectul filosofic însuşi. Şi mai puţin proiectul acestei descrieri înseşi. Nu se poate pretinde că proiectul filosofic al raţionalismelor infinitiste a servit drept instrument ori drept alibi unei violenţe istorico-politico-sociale finite în lume (lucru în privinţa căruia nu există, de altfel, nicio îndoială), fără obligaţia de a recunoaşte şi de a respecta, *mai întâi*, sensul intenţional al acestui proiect Or, în sensul său intenţional propriu, acest proiect se oferă ca

gândire a infinitului, adică a ceea ce nu se lasă epuizat de nicio totalitate finită, de nicio funcţie ori determinare instrumentală, tehnică sau politică. Faptul că se oferă astfel constituie, se va spune, însăşi minciuna, violenţa şi mistificarea sa: sau reaua sa credinţă. Iar structura ce leagă această intenţie excedantă de totalitatea istorică finită trebuie, fără nicio îndoială, descrisă cât se poate de riguros, trebuie să i se determine economia. Însă aceste şiretlicuri economice nu sunt posibile, ca orice şiretlic, decât pentru nişte cuvinte şi nişte intenţii finite, care substituie o finitudine cu alta. Nu există minciună aumci când *nu* spui *nimic* (finit sau determinat), atunci când spui pornind raţiunea *şi* nebunia pot să se determine şi să se spună. Interpretarea lui Foucault mi se pare iluminantă începând din momentul în care Cogito-ul trebuie să se reflecteze şi să se profereze într-un discurs filosofic organizat Adică *aproape tot timpul*. Căci dacă Cogito-ul este valabil chiar şi pentru nebun, a fi nebun – dacă, o dată în plus, expresia aceasta are un sens filosofic univoc, ceea ce eu nu cred: ea numeşte, pur şi simplu, celălaltul (*l'autre*) fiecărei forme

determinate a logosului în parte – înseamnă a nu putea să reflectezi şi să spui Cogito-ul, adică să-l faci să apară ca atare pentru un altul; un altul care poate să fie eu însumi. Începând din momentul în care Descartes enunţă Cogito-ul, el îl înscrie într-un sistem de deducţii şi de protecţii care îi trădează sursa vie şi constrâng rătăcirea (*l'errance*) proprie Cogito-ului pentru a ocoli eroarea (*l'erreur*). În fond, trecând sub tăcere problema de limbaj pe care o pune Cogito-ul, Descartes pare a subînţelege că a gândi *şi* a spune clarul şi distinctul e unul şi acelaşi lucru. Noi putem spune *ce* gândim *şi faptul că* gândim fără a-l trăda în mod analog – doar analog –, Sfântul Anselm vedea în *insipiens*, în smintit {*insense*), pe cineva care nu gândeşte pentru că nu poate să gândească ceea ce spune. Şi pentru el nebunia era o tăcere, tăcerea guralivă a unei gândiri ce nu-şi gândeşte propriile cuvinte. Şi acesta este un punct asupra căruia s-ar cuveni să insistăm. În orice caz, Cogito-ul e operă de cum începe să se liniştească spunându-se (*en son dire*). Dar este nebunie înainte de operă Nebunul, chiar dacă ar putea să-l recuze pe Geniul cel Rău. Nu ar putea în niciun caz să şi-l spună

El nu poate, prin urmare, să-l spună Foucault are, în tot cazul, dreptate în măsura în care proiectul de a constrânge rătăcirea anima deja o îndoială care dintotdeauna s-a propus ca metodică Această identificare a Cogito-ului cu raţiunea rezonabilă – normală – nu are nici măcar nevoie să aştepte – în fapt. Dacă nu de drept – dovezile

Dumnezeu. Fiinţă sau Neant, când nu modifici finitul în sensul declarat al vorbelor tale, când spui infinitul, adică atunci când laşi infinitul (Dumnezeu, Fiinţa sau Neantul, căci ţine de sensul însuşi al infinitului de a nu putea fi o determinare ontică printre altele) să se spună şi să se gândească Tema veracităţii divine şi a diferenţei dintre Dumnezeu şi Geniul Rău apar, astfel. Într-o lumină care nu este decât aparent indirectă într-un cuvânt. Descartes ştia că gândirea finită nu are – fără Dumnezeu – *dreptul* să excludă nebunia etc. Ceea ce revine la a spune că ea nu o exclude vreodată decât *în fapt*. În chip violent. În istorie: sau, mai curând, că această excludere, că această *diferenţă* dintre fapt şi drept constituie istoricitatea. Posibilitatea însăşi a istoriei. Oare Foucault spune altceva*?... Necesitatea*

nebuniei... este legată de *posibilitatea istoriei*”. Sublinierile aparţin autorului.

existenţei unui Dumnezeu verace ca parapet (*garde-fou*) suprem. Ea intervine încă din momentul în care Descartes *determină lumina naturală* (care, în sursa ei indeterminată, ar trebui să fie valabilă chiar şi pentru nebuni), în momentul în care el se smulge din ghearele nebuniei determinând lumina naturală printr-o serie de principii şi axiome (axioma cauzalităţii, conform căreia trebuie să existe cel puţin tot atâta realitate în cauză ca şi în efect*; urmată, după ce această axiomă va fi permis dovedirea existenţei lui Dumnezeu, de axioma conform căreia „lumina naturală ne învaţă că înşelătoria depinde în mod necesar de vreun defect” **, care va dovedi veracitatea divină). Aceste axiome, a căror determinare este dogmatică, scapă îndoielii, nu-i sunt nici măcar o clipă supuse, şi sunt, în schimb, întemeiate pornind tocmai de la existenţa şi veracitatea lui Dumnezeu. Ca urmare a acestui fapt, ele cad sub jurisdicţia unei istorii a cunoaşterii şi a structurilor determinate ale filosofiel. Iată motivul pentru care actul Cogito-ului, în momentul hiperbolic în care el se măsoară

cu nebunia, sau mai curând se lasă măsurat de ea, acest act se cere repetat şi distins de limbajul sau de sistemul deductiv în care Descartes se vede nevoit să-l înscrie din momentul în care îl propune inteligibilităţii şi comunicării, adică de cum începe să-l reflecteze pentru celălalt, ceea ce semnifică pentru sine. Numai în acest raport cu celălalt ca alt sine sensul se linişteşte şi se asigură împotriva nebuniei şi non-sensului… Iar filosofia e, poate, tocmai această asigurare dobândită în imediata apropiere a nebuniei contra angoasei că eşti nebun. Acest moment tăcut şi specific l-am putea numi *patetic*. Cât priveşte funcţionarea hiperbolei în structura discursului lui Descartes şi în ordinea raţiunilor, lectura noastră se află, aşadar. În pofida aparenţelor, într-un profund acord cu aceea a lui Foucault. Descartes – şi tot ce se indică sub acest nume –, ca şi sistemul certitudinii au, mai întâi. Drept funcţie pe aceea de a controla, de a stăpâni, de a limita hiperbola, determinând-o în eterul unei lumini naturale ale cărei axiome sunt din capul locului sustrase îndoielii hiperbolice, şi făcând din instanţa ei un punct de trecere menţinut cu soliditate în lanţul raţiunilor.

Noi credem însă că această mişcare nu poate fi descrisă în propriul său loc şi în propriul său moment decât dacă. În prealabil, a fost degajat vârful hiperbolei, ceea ce Din câte se pare. Foucault n-a făcut în momentul atât de fugitiv

…Acum. Datorită luminii naturale un lucru este evident, că trebuie să ai cel puţin tot atâta realitate în cauza eficientă şi totală cât şi în efectul ei”. *Meditaţia a treia*. *Despre Dumnezeu*: *că există*. În Descartes. *Op*. *Cât*… P. 55.

Ibid… P. 68.

Cogito şi istoria nebuniei şi prin esenţă insesizabil în care el continuă să scape ordinii lineare a raţiunilor, ordinii raţiunii în general şi determinărilor luminii naturale, Cogito-ul cartezian nu se lasă, oare, repetat, până la un anumit punct, de Cogito-ul husserlian şi de critica la adresa lui Descartes implicată în acesta?

N-ar fi decât un exemplu, căci vom descoperi, într-o bună zi, care este solul dogmatic şi istoriceşte determinat – al nostru – pe care critica deductivismului cartezian, avântul şi nebunia reducţiei husserliene a totalităţii lumii au trebuit să se întemeieze, apoi să decadă, pentru a se

spune. Vom putea atunci să refacem pentru Husserl ceea ce Foucault a făcut pentru Descartes: să arătăm felul în care neutralizarea lumii factuale e o neutralizare (în sensul în care a neutraliza înseamnă şi a lua în stăpânire, a reduce, a lăsa liber într-o cămaşă de forţă) a non-sensului, forma cea mai subtilă din câte există a unei lovituri de forţă. Căci, într-adevăr, Husserl asocia din ce în ce mai mult tema normalităţii cu aceea a reducţiei transcendentale. Înrădăcinarea fenomenologiei transcendentale în metafizica prezenţei, întreaga tematică husserliană a prezentului viu reprezintă profunda *asigurare* a *sensului* în propria sa certitudine.

Prin separarea. În Cogito, *pe de o parte*, a hiperbolei (despre care spun că nu se poate lăsa închisă într-o structură istorică de fapt şi determinată, dat fiind că este proiect de a exceda întreaga totalitate finită şi determinată) şi *Pe de altă parte*, a ceea ce în filosofia lui Descartes (ca şi în aceea care susţine Cogito-ul augustinian sau Cogito-ul husserlian), aparţine unei structuri istorice de fapt. Nu propun separarea. În fiecare filosofie în parte, a grăuntelui bun de neghină în numele unei *philosophia*

perennis. Ci exact contrariul. Este vorba de a da seama de istoricitatea însăşi a filosofiel. Consider că istoricitatea în general ar fi imposibilă fără o istorie a filosofiei şi consider, de asemenea, că şi aceasta ar fi, la rândul său, imposibilă dacă nu ar exista decât hiperbola, pe de o parte, sau dacă n-ar exista, pe de altă parte, decât structuri istorice determinate. *Weltanschauung-un* finite. Istoricitatea proprie filosofiei îşi are locul şi se constituie tocmai în această trecere. În acest dialog dintre hiperbolă şi structura finită, dintre excesul în raport cu totalitatea şi totalitatea închisă, în diferenţa dintre istorie şi istoricitate; adică în locul său, mai curând, în momentul în care Cogito-ul şi tot ceea ce el simbolizează aici (nebunie, lipsă de măsură, hiperbolă etc.) se spun, se liniştesc/asigură şi decad, uitându-se în chip necesar până la reactivarea, până la trezirea lor într-o altă spunere a excesului, care. La rândul ei. Va fi mai târziu o altă decădere şi o altă criză. De la prima sa răsuflare, cuvântul. Supus acestui ritm temporal al crizei şi trezirii, nu-şi deschide spaţiul său de rostire decât închizând nebunia Acest ritm nu este, de altfel, o

alternanţă care. În plus. Ar fi şi temporală. Este însăşi mişcarea temporalizării în ceea ce o uneşte cu mişcarea logosului însă această eliberare violentă a cuvântului nu este posibilă şi nu se poate îndeplini decât în măsura în care ea se conservă pe sine (*se garde*), în măsura în care ea este urma acestui gest de violenţă originară şi în măsura în care se ţine fără să clintească, în conştiinţă, cât mai aproape cu putinţă de abuzul pe care îl reprezintă folosirea cuvântului, exact atât de aproape cât să poată să *spună* violenţa, cât să poată să dialogheze cu sine ca violenţă ireductibilă, exact atât de departe cât să poată să *trăiască* şi să trăiască ca şi cuvânt Tocmai prin aceasta criza sau uitarea nu constituie, poate, accidentul, ci destinul însuşi al filosofiei vorbitoare, care nu poate să trăiască decât închizând nebunia, dar care ar muri ca gândire, şi sub o violenţă încă şi mai teribilă, dacă, în fiece clipă, un nou cuvânt nu ar elibera vechea nebunie închizând, totodată, în ea, în prezentul ei, pe nebunul zilei Numai graţie acestei oprimări a nebuniei este posibilă domnia unei gândiri-finite, adică a unei istorii Fără a ne menţine la un moment istoric

determinat, ci extinzând acest adevăr la istoricitate în general, am putea spune că domnia unei gândiri-finite nu poate să se instaleze decât pe închiderea, pe umilirea, pe înlănţuirea, pe batjocorirea, mai mult sau mai puţin deghizată, a nebunului din noi, a unui nebun care nu poate fi decât nebunul unui logos, ca tată, ca stăpân, ca rege.

Aceasta e însă altă poveste şi altă istorie. Am să conchid citându-l tot pe Foucaul L Mult după pasajul referitor la Descartes, circa trei sute de pagini mai departe, Foucault scrie, în suflul unei păreri de rău, pentru a-l anunţa pe *Nepotul lui Rameau*: ... În momentul în care îndoiala înfrunta pericolele sale majore, Descartes devenea conştient că nu poate fi nebun – chit că recunoştea pentru multă vreme încă, şi până la Geniul Rău, că toate puterile neraţiunii veghează în jurul gândirii sale". Ceea ce-am încercat să facem în seara aceasta a fost să ne instalăm în intervalul acestei păreri de rău, părere de rău a lui

— M. Foucault, *Istoria nebuniei*, p. 335 (Partea a treia, „Introducere"). În original, fraza lui Foucault sună astfel: *Dans le moment ou le doute abordait ses perils majeurs, Descartes prenait conscience cu'il*

ne pouvait pas intrefou – quitte a reconnattre longtemps encore et jusqu'au mălin genie que loutes les puissances de la deraison veillaient autour de să pense e. În transcrierea puternic recontextualizantă a lui Derrida, „geniul rău" capătă majuscule. Dar în traducerea românească, el este pur şi simplu ignorat, pasajul care face referinţă la cartezianul *mălin genie* fiind tradus prin… Până şi la geniul cel mai rău", ceea ce este un contrasens. Tot aşa cum *longtemps encore* este redat prin… De multă vreme", când acolo este evident vorba de „pentru multă vreme încă. Şi până la Până în momentul Geniului Rău". Deşi facem trimiterea de rigoare, am modificat. În consecinţă, traducerea românească. Încercând s-o apropiem de sensul ei original…

Cogito şi istoria nebuniei

Foucault, părere de rău a lui Descartes după Foucault; în spaţiul acestui „chit că recunoştea pentru multă vreme încă", ne-am străduit să nu stingem această *altă* lumină, această lumină neagră şi atât de puţin naturală: veghea „puterilor neraţiunii" în jurul Cogito-ului. Am încercat să ne *achităm* faţă de gestul prin care Descartes

se achită el însuşi privitor la puterile ameninţătoare ale nebuniei ca origine adversă a filosofiei

Printre toate titlurile lui Foucault la recunoştinţa mea. Există, prin urmare, şi acela de a mă fi făcut să presimt mai bine, mai bine prin cartea sa monumentală decât prin lectura naivă a *Meditaţiilor*, cât de mult actul filosofic nu mai poate să nu fie cartezian în esenţa şi în proiectul său, cât de mult nu mai poate el să nu fie astfel în memoria cartezianismului, dacă a fi cartezian înseamnă, aşa cum Descartes însuşi înţelegea, a voi să fii cartezian. Adică, aşa cum am încercat cel puţin să arăt, a voi-să-spui-hiperbola-demonică de la care plecând gândirea se anunţă ei înseşi, *se înspăimântă* ea însăşi şi se *linişteşte* pe culmea ei înseşi contra nimicirii sau naufragiului său în nebunie şi în moarte. *Pe culmea ei înseşi,* hiperbola, deschiderea absolută, cheltuirea aneconomică este întotdeauna reluată şi surprinsă (*reprise et surprinse*) într-o *economie*. Raportul dintre raţiune, nebunie şi moarte este o economie, o structură de diferanţă căreia trebuie să-i respectăm ireductibila originalitate. Această voinţă-de-a-spune-hiperbola-demonică nu

este o voinţă printre altele; nu este o voinţă care ar fi completată, ocazional şi eventual, de spunere, ca de obiectul, de complementul de obiect al unei subiectivităţi voluntare. Această voinţă de a spune, care nu este nici antagonista tăcerii, ci însăşi condiţia ei. Este profunzimea originară a oricărei voinţe în general. Nimic nu ar fi, de altfel, mai incapabil să surprindă această voinţă decât un voluntarism, deoarece această voinţă, ca finitudine şi ca istorie, este şi o pasiune primă. Ea păstrează în sine urma unei violenţe. Ea mai curând se scrie decât se spune, *se economiseşte*. Economia acestei scriituri e un raport bine pus la punct între ceea ce excedează şi totalitatea excedată: *diferanja* excesului absolut

A defini filosofia ca voinţă-de-a-spune-hiperbola înseamnă a recunoaşte – iar filosofia e poate tocmai această gigantică recunoaştere – că, în spusul istoric în care filosofia se linişteşte şi exclude nebunia, ea se trădează pe sine însăşi (sau se trădează ca gândire). Intră într-o criză şi într-o uitare de sine care constituie o perioadă esenţială şi necesară a mişcării sale. Eu nu filosofez decât în *teroarea*, dar în teroarea

mărturisită, de a fi nebun. Mărturisirea este în acelaşi timp. În prezentul său. Uitare şi dezvăluire, protecţie şi expunere: economie.

Dar în această criză în care raţiunea e mai nebună ca nebunia – dat fiind că este non-sens şi uitare – iar nebunia mai raţională decât raţiunea, dat fiind că se află mai aproape de sursa vie, chiar dacă tăcută sau murmurantă, a sensului, această criză a început dintotdeauna deja şi este interminabilă. E destul să spunem că dacă ea este clasică, nu este, poate, în sensul *epocii clasice*, ci în sensul clasicului esenţial şi etern, chiar dacă istoric într-un sens insolit

Şi nicăieri, niciodată, conceptul de *criză* nu a putut să-şi îmbogăţească şi să-şi adune toate virtualităţile, ca şi întreaga energie a sensului său, la fel, poate, ca pornind de la cartea lui Michel Foucault. Aici, criza este, pe de o parte, în sens husserlian. Pericolul ce ameninţă raţiunea şi sensul sub specia obiectivismului, a uitării originilor, a acoperirii prin însăşi dezvăluirea raţionalistă şi transcendentală. Pericol ca mişcare a raţiunii ameninţate de însăşi securitatea sa etc.

Criza e însă şi decizia, cezura despre care vorbeşte Foucault, decizia în sensul lui Kpiveiv, al alegerii şi al separaţiei între cele două căi despărţite de Parmenide în poemul său, calea logosului şi ne-calea, labirintul, „palintropul” în care se pierde logosul; calea sensului şi cea a non-sensului; a fiinţei şi a nefiinţei. Separaţie de la care pornind şi în urma căreia logosul, în necesara violenţă a irumperii sale, se desparte de sine ca nebunie, se exilează şi îşi uită originea şi propria*! posibilitate. Ceea ce noi numim finitudine nu este, oare, posibilitatea ca şi criză? O anumită identitate între conştiinţa crizei şi uitarea crizei? Intre gândirea negativităţii şi reducţia negativităţii?

Criză de raţiune, în sfârşit, acces la raţiune şi acces de raţiune. Căci ceea ce Michel Foucault ne învaţă să gândim este că există crize de raţiune în mod straniu complice cu ceea ce lumea numeşte crize de nebunie.

III

EDMOND JABES ŞI INTEROGAŢIA CĂRŢII*

De acum încolo vom citi mai uşor *Mi-am clădit locuinţă K* Un fel de iederă ameninţa să-i ascundă sensul ori să-l absoarbă, să-l

întoarcă spre sine. Umor şi joacă, râsete şi hore, cântece se înfăşurau cu graţie în jurul unui verb care, pentru că nu-şi iubea adevărata rădăcină, se cam îndoia în bătaia vântului. Încă nu se ridica să spună măcar rectitudinea şi rigiditatea datoriei poetice.

În *Cartea interogaţiilor,* vocea nu se alterează şi nici intenţia nu se frânge, accentul însă devine grav. O puternică şi străveche rădăcină e dezgropată, iar pe ea o rană imemorială e scoasă la iveală (căci Jabes ne învaţă că rădăcinile vorbesc, că vorbele tind să crească precum plantele şi că discursul poetic şi-a *crestat* începutul într-o rană): e vorba de un anumit iudaism ca naştere şi patimă a scriiturii. Patimă *a* scriiturii, iubire şi putere de îndurare *a* literei despre care nu vom putea spune dacă *subiect* îi este Evreul sau Litera însăşi. Poate rădăcină comună şi a unui popor şi a scriiturii. Destin oricum incomensurabil, care altoieşte istoria unei

„Rase ieşire din carte...”

pe originea radicală a sensului literal, adică pe istoricitatea însăşi. Căci e cu neputinţă să existe istorie fără seriozitatea şi truda literalităţii. Pliu dureros prin care istoria se reflectă pe ea însăşi încifrându-se.

Reflectarea aceasta îi e începutul. Numai istoria începe prin reflectare. Şi acest pliu. Ridul acesta e Evreul. Evreul e cel ce alege scriitura care îl alege pe Evreu, într-un schimb prin care adevărul se pătrunde de istoricitate. Iar istoria se *proclamă* empirică.

— Traducere de Dumitru Ţepeneag.

1 *Je bâtis mă demeure* (Poemes. 1943 – 1957). Gallimard. 1959. Această culegere era admirabil prefaţată de Gabriel Bounoure; De atunci, lui Jabes i-au fost consacrate studii importante: M. Blanchot… întreruperea”. *N.R.F.*, mai 1964: G. Bounoure… Edmond Jabes. Locuinţa şi cartea”. *Mercure de France,* ianuarie 1965: … Edmond Jabes sau tămăduirea prin carte”. *Lettres Nouveiles,* iulie-septembrie 1966.

— *Le livre des questions,* Gallimard, 1963.

„… *dificultate de-a fi Evreu, care se confundă cu dificultatea de a scrie*; *căci iudaismul şi scriitura nu sunt decât una şi aceeaşi aşteptare, aceeaşi speranţă şi uzură*”.

Că acest schimb între Evreu şi scriitură

e pur şi instauraţiv, schimb fără prerogative şi în care apelul la origine e în primul rând, într-un alt sens al acestui cuvânt, *convocare*, iată afirmaţia cea mai obstinată din *Cartea interogaţiilor*:

„*Tu eşti cel ce scrie şi e scris*".

„*Şi Rabi Ude*: *Ce deosebire există* între *a alege şi a fi ales când nu putem altfel decât să ne supunem alegerii*?"

Printr-o deplasare tăcută către esenţe, ceea ce face ca această carte să fie o lungă metonimie, situaţia iudaică devine exemplară pentru situaţia poetului, pentru omulyerbului şi al scriiţuriu Acesta se aflăă în experienţa însăşi a libertăţii sale, prizonier al limbajului de care se eliberează graţie cuvântului, căruia, orice s-ar spune, îi este totuşi stăpân.

„*Cuvintele aleagă-l pe poet*..."

„*Arta scriitorului constă în a educa, încetul cu încetul, cuvintele să se intereseze de cărţile pe care le-a scris*" (*Mi-am clădit locuinţă*).

E vorba într-adevăr de o activitate de eliberare, de o generare lentă a poetului de către poemul căruia îi este tată.

„*Încetul cu încetul cartea mă va isprăvi*" {*Spaţiul alb*).

Aşadar, poetul e *subiectul* şi *supusul* cărţii sale, îi e substanţă şi stăpân, servitor şi temă. Iar cartea e subiect supus poetului, fiinţă vorbitoare şi cunoscătoare ce scrie *în* carte *despre* carte. Această mişcare prin care cartea, *articulată* de vocea poetului, se pliază şi se reuneşte cu sine, devine subiect în sine şi pentru sine, mişcarea aceasta nu e o reflecţie speculativă sau critică, ci în primul rând poezie şi istorie. Căci, reprezentându-se, subiectul se sparge şi se desface. Scriitura se scrie, dar se şi strică reprezentându-se ea însăşi. Astfel, înăuntrul acestei cărţi ce se răsfrânge la infinit şi se dezvoltă precum o dureroasă interogaţie asupra propriei sale posibilităţi, forma cărţii se reprezintă ea însăşi: *„Povestea lui Yukel şi a Sarei, de-a lungul diverselor dialoguri şi meditaţii atribuite unor rabini imaginari, e aceea a unei iubiri distruse de oameni şi de vorbe. Are dimensiunea unei cărţi şi amara obstinaţie a unei interogaţii rătăcitoare”*.

Vom vedea apoi. Când metonimia o ia într-o altă direcţie – dar oare în ce măsură e alta? Că această *Carte a interogaţiilor* descrie

Edmond Jabes şi

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ „OCT AVI AN

«e «A”.

interogaţia cărţii 101

astfel generarea lui Dumnezeu însuşi. Prin înţelepciunea sa, poetul rămâne liber până la capăt în pasiune: să transforme în autonomie supunerea în faţa legii cuvântului. Fără de care, şi dacă pasiunea devine robie, nu e decât rătăcire a spiritului.

„Nebunul e victima rebeliunii cuvintelor” {*Mi-am clădit locuinţă*).

Aşa că, auzind chemarea rădăcinilor şi lăsându-se inspirat de acest îndemn al Legii, Jabes a renunţat poate la *vervă*, adică la *capriciul* din primele sale scrieri, dar în niciun caz la libertatea cuvântului. A recunoscut el însuşi că libertatea trebuie să fie ceva legat de pământ şi de rădăcini, căci altfel nu e decât o vorbă în vânt:

„Învăţătură pe care Rabi Zale o traduce prin următoarea imagine: *Tu crezi că pasărea e liberă. Te înşeli. Liberă e floarea...”*

„... Şi Rabi Lima: *Libertatea se trezeşte treptat, pe măsură ce devenim conştienţi de legăturile noastre precum adormitul de simţuri*: *abia atunci actele noastre capătă în sfârşit un nume”*.

Libertatea cade la învoială şi se schimbă cu ceea ce o înfrânează, cu ceea ce primeşte de la acea origine ascunsă undeva în adâncuri. Cu gravitatea care-i situează centrul şi locul. Un loc al cărui cult nu e neapărat păgân. Cu o condiţie: acest Loc să nu fie un loc îngrădit, o localizare de excludere, o provincie ori un ghetou. Când un Evreu sau un poet proclamă Locul, nu înseamnă că declară război. Căci chemându-ne de dincolo-de-memorie. Locul acela, ţara sunt totdeauna Acolo. Locul nu e acest Aici empiric şi naţional al unui teritoriu. Imemorial, el e deci şi un viitor. Mai mult: tradiţia văzută ca o aventură. Ţării ce nu mai e păgână nu i se acordă libertatea decât dacă de aceasta o desparte Pustiul Făgăduinţei. Adică Poemul. Când Ţara se lasă exprimată poetic, ea îşi rezervă un loc în afara oricărei proximităţi, *Mic*:

„*Yukel, niciodată nu te-ai simţit în largul tău. Întotdeauna ai fost în ALTĂ PARTE, nu AICI.*

„*La ce-ţi zboară gândul?*

— *La Ţară. Păi nu eşti în Ţară?*

— *Mă gândesc la Ţara unde voi fi.*

— *Păi suntem unul în faţa celuilalt. Şi stăm cu picioarele pe Ţară.*

— Pentru mine nu e. Există decât pietrele drumului care duce, aşa cum e scris, către Ţară”.

Poetul şi Evreul nu sunt *aici* născuţi, ci *acolo*. Rătăcesc de colo-colo. Despărţiţi fiind de n „lpvi’ Tit – liK¥ llast: bţ & IA! Jto-llo l\... Flofil vorbei şi ai scriiturii. Ai Legii... *Rasă ieşitfij*fil*toi*\ Ţării ce va să vină. *Nr-o*»

Autohtoni ai Cărţii. Dar şi autonomi, spuneam. Ceea ce înseamnă că poetul nu primeşte pur şi simplu cuvântul şi legea de la Dumnezeu. Eteronomia iudaică n-are nevoie de poet ca intermediar. Poezia este faţă de profeţie ceea ce idolul este faţă de adevăr. Poate de aceea, în Jabes, poetul şi Evreul ne par atât de uniţi şi de dezbinaţi în acelaşi timp; şi că toată *Cartea interogaţiilor* e şi o explicaţie cu comunitatea evreiască trăind în eteronomie şi căreia poetul nu-i aparţine cu adevărat Autonomia poetică, mai mult decât oricare, presupune sfărâmarea Tablelor Legii.

„Şi Rabi Lima: *La origine, libertatea fu gravată de zece ori în Tablele Legii, dar atât de puţin o merităm încât Profetul în mânia sa le sfărâmă de fiecare dată”*.

Printre sfărâmături creşte poemul şi se

înrădăcinează dreptul la cuvânt la o buruiană, textul îşi reîncepe aventura, în afara legii, departe de *„patria evreilor”* care e *„un text sacru în mijlocul comentariilor...”* Necesitatea comentariului e, precum necesitatea poetică, forma însăşi a cuvântului exilat la început a fost hermeneutica Dar neputinţa *comună* de-a se afla iarăşi în *mijlocul*/ *mediul* (*le milieu*) textului sacru şi necesitatea *comună* a exegezei, acest imperativ al interpretării e diferit interpretat de către poet şi de către rabin. Diferenţa dintre orizontul textului original şi scriitura exegetică face ireductibilă diferenţa dintre poet şi rabin. Neputându-se ajunge, şi totuşi atât de aproape unul de altul, cum să regăsească ei *mijlocul*? Deschiderea originară a interpretării înseamnă în esenţă că vor exista întotdeauna rabini şi poeţi. Şi două interpretări ale interpretării. Legea devine atunci Interogaţie, iar dreptul la cuvânt se confundă cu datoria de-a pune întrebări. Cartea omului e o carte de întrebări.

*„La orice întrebare, Evreul răspunde prin*tr-*o întrebare*.

Rabi Lema”.

Dar dacă dreptul acesta e absolut,

înseamnă că nu depinde de vreun accident oarecare *din* istorie. Ruperea Tablelor Legii e în primul rând ruptura dintru Dumnezeu ca origine a istoriei.

„*Nu uita că tu eşti sâmburele unei rupturi*”.

Dumnezeu s-a rupt de sine ca să ne lase să vorbim, să ne mirăm şi să ne punem întrebări. N-a făcut-o vorbind, ci tăcând. Lăsând tăcerea să-i întrerupă vocea şi semnele, lăsând să fie sfărâmate Tablele Legii. În *Exod,* Dumnezeu s-a căit şi-a spus-o cel puţin în două rânduri. Înainte de primele şi înainte de noile Table, între cuvântul şi scriitura originare

şi, în cadrul Scripturii, între momentul originii şi cel al repetiţiei (32 – 14; 33 – 17). Scriitura e, aşadar, în chip originar hermetică şi secundă. Scriitura noastră, desigur, dar şi a Sa, care începe odată cu vocea întreruptă şi cu disimularea Chipului Această diferenţă, această negativitate din Dumnezeu, e libertatea noastră, transcendenţa şi verbul care nu-şi regăsesc puritatea originii negative decât în posibilitatea Interogaţiei Interogaţia, „ironia lui Dumnezeu” de care vorbea Schelling, se

întoarce, ca întotdeauna, mai întâi către sine.

„Dumnezeu e perpetua revoltă împotriva lui Dumnezeu...”... Dumnezeu e o interogaţie a lui Dumnezeu...”

Kafka spunea: „Suntem nişte gânduri nihiliste care se ivesc în creierul lui Dumnezeu”. Dacă Dumnezeu purcede la interogarea lui Dumnezeu, dacă el însuşi e deschiderea Interogaţiei, atunci unde e *simplitatea* lui? Ceea ce era de negândit pentru raţionaliştii clasici devine aici evidenţă. Dumnezeu procedează cu duplicitate punându-se el însuşi în discuţie, şi nu acţionează pe căile cele mai simple; nu e verace, nu e sincer. Sinceritatea, care e o formă a simplităţii, e o virtute înşelătoare. Trebuie, dimpotrivă, găsită calea spre virtutea minciunii.

„Rabi Jacob, primul meu dascăl, credea în virtutea minciunii pentru că, spunea el, nu există scriitură fără minciună, iar scriitura e drumul lui Dumnezeu”. Drum ocolit, stângaci, echivoc, drum al lui Dumnezeu şi spre Dumnezeu. Ironie a lui Dumnezeu, viclenie a lui Dumnezeu, drum oblic, ieşire a lui Dumnezeu, cale de acces către Dumnezeu şi faţă de care omul nu e

un simplu ocol. Ocol infinit Drum *de* Dumnezeu. „*Yukel, vorbeşte-ne despre om, omul acesta care e minciună întru Dumnezeu*”.

Drumul acesta pe care niciun adevăr nu-l precede pentru a-i prescrie rectitudinea e drumul în Pustiu. Scriitura e momentul pustiului ca moment al Despărţirii. După cum şi numele lor îl indică – în aramaică: fariseii, aceşti neînţeleşi, aceşti oameni ai literei, erau şi ei nişte „despărţiţi”. Dumnezeu nu ne mai vorbeşte, s-a întrerupt: trebuie să luăm cuvintele pe seama noastră Trebuie să ne despărţim de viaţă şi de comunitate, să ne încredem în urme. Să devenim oameni ai privirii, pentru că am încetat a mai auzi vocea în imediata apropiere a grădinii. „*Sara, Sara prin ce începe lumea*?

— *Prin cuvânt*?

— *Prin privire*?...” Scriitura se deplasează urmând o linie frântă între cuvântul pierdut şi cuvântul promis. *Diferenţa* între cuvânt şi scriitură e vina noastră şi mânia lui Dumnezeu care iese din sine, e imediatul pierdut şi munca în afara grădinii. „*Grădina e cuvânt, deşertul scriitură. În fiecare bob de nisip, pe*

neaşteptate-i un semn". Experienţa iudaică drept meditaţie, despărţire între viaţă şi gândire. Înseamnă traversarea cărţii ca *infinită* anahoreză între cele două imediaturi şi între cele două identităţi cu sine. *„Yukel, câte pagini de trăit, de murit, te despart de tine, de cartea lăsată în părăsire de carte*?" Cartea pustiită e de nisip, de *„nisip nebun"*, de nisip nesfârşit, nenumărat şi zadarnic. *„Strânge o grămăjoară de nisip, scria Rabi Ivri... vei cunoaşte atunci zădărnicia verbului"*.

Conştiinţa evreiască e într-adevăr conştiinţa nefericită, iar *Cartea interogaţiilor* îi este poemul; inscripţie în marginea fenomenologiei spiritului, cu care Evreul nu vrea să facă decât o bucată din drum, fără acoperire escatologică, pentru a nu pune limite deşertului, pentru a nu-şi închide cartea şi a nu-şi cicatriza ţipătul *„Marchează cu semn roşu prima pagină din carte, căci acolo la început e înscrisă rana. Rabi Aice"*.

Dacă absenţa e sufletul interogaţiei, dacă despărţirea nu poate surveni decât din ruptura lui Dumnezeu – cu Dumnezeu –, dacă distanţa infinită până la Celălalt nu e *respectată* decât în nisipurile unei cărţi în

care rătăcirea şi mirajul sunt oricând cu putinţă, atunci *Cartea interogaţiilor* e cântarea interminabilă a absenţei şi, totodată, o carte despre carte. Absenţa încearcă să se producă ea însăşi în carte şi se pierde spunându-se; se ştie pierzătoare şi pierdută şi în aceeaşi măsură rămâne neştirbită şi inaccesibilă. A avea acces la ea înseamnă să treci pe lângă; a o arăta înseamnă s-o ascunzi; a o mărturisi, să minţi. „*Nimicul e grija noastră cea dintâi, zicea Rabi Idar*”, iar Nimicul – ca şi Fiinţa – poate doar să tacă şi să se ascundă.

Absenţă. *Absenţă a locului* mai întâi. „*Sara*: *Cuvântul suprimă distanţa, deznădăjduieşte locul*. *Oare noi îl formulăm pe el sau el ne modelează pe noi*?” *Absenţa locului* dă titlul unui poem ce face parte din *Mi-am clădit locuinţă*. Iată-i începutul: „*Maidan, pagină obsedată*...” Iar *Canea interogaţiilor* se ţine cu hotărâre pe terenul viran, în ne-loc, între oraş şi pustiu, acolo unde rădăcina este şi ea respinsă ori sterilizată. Nimic nu înfloreşte în nisip sau printre pietrele pavajului, nimic decât poate cuvinte. Oraşul şi deşertul, care nu sunt nici ţări. Nici privelişti, nici grădini, asediază poezia lui Jabes şi asigură strigătelor sale

un ecou în mod necesar infinit Oraşul şi pustiul în acelaşi timp, şi anume Cairo de unde ne vine Jabes, care şi-a avut şi el exodul său. Locuinţa pe care o construieşte poetul cu *„pumnale furate îngerului”* e un cort uşor. Făcut din vorbe, în pustiu, acolo unde pe Evreul nomad îl lovesc infinitul şi litera Sfărâmat de Legea sfărâmată. Divizat (*partage*) în sinea lui. (Limba greacă ne-ar spune, probabil, multe despre ciudata relaţie dintre lege. Rătăcire şi non-identitate cu sine, despre rădăcina comună – veuxiv – aceeaşi pentru împărţeală {*partage*). Nomie şi nomadism). Poetul scriiturii nu poate decât să se consacre „nefericirii” pe care Nietzsche o făgăduieşte celui care... Ascunde în el pustiuri”. Poetul – sau Evreul – ocroteşte pustiul care-i ocroteşte vorba

Edmond Jabes şi interogaţia cărţii care nu poate vorbi decât în pustiu; care-i ocroteşte scriitura ce nu poate brăzda decât deşertul. Adică născocind, singură, un drum de negăsit şi neomologat despre care nicio *rezoluţie* carteziană nu ne poate asigura că e drept şi că duce undeva *„Unde e drumul*? *Drumul trebuie tot timpul să-l găseşti. O foaie albă e plină de drumuri... O să facem*

acelaşi drum de zece, de-o sută de ori". Fără să ştie, scriitura desenează şi recunoaşte totodată, în deşert, un labirint invizibil, un oraş în nisip. *„O să facem acelaşi drum de zece, de-o sută de ori... Iar toate drumurile astea îşi au alte drumuri numai ale lor.*

— Altfel nici nu s-ar numi drumuri". Toată prima parte din *Cartea absentului* {*Le livre de Vabsent*) se poate citi ca o meditaţie despre drum şi literă. *„S-a trezit la amiază, cu faţa spre infinit, spre pagina albă. Orice urmă de pas, de poteci, dispăruse. Îngropată"*. Şi pe urmă această trecere de la deşert la oraş, această Limită care e singurul teritoriu al scriiturii: *„Când îşi regăsi cartierul şi locuinţa – un nomad îl condusese pe spinarea cămilei până la postul de control cel mai apropiat unde se urcă* într-*un camion militar care se îndrepta spre oraş –, atâtea vocabule îl solicitau. Se încăpăţână totuşi să le evite"*.

Absenţă a scriitorului de asemenea A scrie înseamnă să te retragi. Nu sub cort ca să scrii, ci chiar din scriitură. Să eşuezi departe de propriul limbaj, să-l laşi să se emancipeze ori să se avarieze, s-o ia de capul lui, singur şi pricăjit să dai Mu liber cuvântului {*laisser la parole*). A fi poet

înseamnă să ştii să dai Mu liber cuvântului. Să-l laşi să vorbească singur, ceea ce nu poate face decât în scris. (Cum ni se spune în *Phaidros*, scrisul, lipsit de „ajutorul părintelui” său, o ia de unul singur, orb, „colindă pretutindeni păstrând aceeaşi înfăţişare şi pentru cei ce... [îl] pricep, şi pentru cei cărora nu le spune nimic”; rătăcitor, pierdut, pentru că Deşi de astă dată nu-i scris pe nisip ci „pe apă”, totuna e, spune Platon care nici el nu crede în „grădinile scriiturii” ori în cei ce vor să însămânţeze slujindu-se de-o trestie.) *Să daifrâu liber scriiturii* înseamnă să nu fii prezent decât pentru a o lăsa să treacă, să fii elementul străveziu al procesiunii ei: totul şi nimic. În raport cu opera, scriitorul e în acelaşi timp totul şi nimic. Ca şi Dumnezeu:

„Dacă, uneori, re gândeşti că Dumnezeu nu te vede, scria Rabi Servi, e pentru că s-a făcut atât de umil încât *îi confunzi cu musca aceea care bâzâie pe geamul de la fereastră. Dar aici e dovada atotputerniciei Sale; căci El este, în acelaşi timp, Torul şi Nimicul”*.

Ca şi Dumnezeu, scriitorul:

...Copil fiind, când mi-am scris pentru

prima dată numele, m-am gândit că încep să scriu o carte. Rabi Stein”.

„*... Dar nu sunt eu omul acesta căci omul acesta scrie iar scriitorul nu-i nimeni*”.

„*Eu, absentul Serafi, m-am născut ca să scriu cărţi.* (*Sunt absent pentru că eu sunt povestitorul. Reală nu e decât povestea.*)”.

Şi cu toate acestea (nu e decât un exemplu din multele postulate contradictorii care deşiră fără încetare paginile *Cărţii interogaţiilor*; le deşiră cu necesitate: Dumnezeu însuşi se contrazice), numai scrisul mă face să exist numindu-mă. E deci adevărat că lucrurile, fiind numite, ajung să existe şi totodată îşi pierd existenţa Sacrificare a existenţei de dragul cuvântului, cum spunea Hegel, dar şi consacrarea ei prin cuvânt De altfel, nu e de ajuns să fii scris, trebuie să scrii pentru a avea un nume. Trebuie să te numeşti. Ceea ce presupune că „*Numele meu e o problemă... Rabi Eglal*”. „*... Dacă n-aş scrie ce scriu, aş fi mai anonim decât un* cearşaf *în bătaia vântului, mai transparent decât o fereastră*”.

Nevoia de a-şi *schimba* existenţa cu sau pentru literă – de a o pierde, de a o câştiga –

i se impune şi lui Dumnezeu:

„Nu te-am căutat, Sara. Eram în căutarea ta. Prin tine urc spre originea semnului, a scriiturii fără formă schiţate de vânt pe nisip şi pe mare, a scriiturii sălbatice a păsării şi a peştelui zglobiu. Dumnezeu, Stăpân al vântului, Stăpân al nisipului, Stăpân al păsărilor şi al peştilor, aştepta de la om cartea pe care omul o aştepta de la om; unul pentru a fi Dumnezeu, celălalt pentru a deveni în sfârşit om…”

„Literele toate alcătuiesc absenţa.

Astfel Dumnezeu e copilul numelui Său.

Rabi Tal”.

Meister Eckhart spunea: „Dumnezeu devine Dumnezeu în momentul când creaturile spun Dumnezeu”. Că scriitura omului îi vine astfel în ajutor lui Dumnezeu nu e în contradicţie cu neputinţa ei de a-şi da sieşi o mână de ajutor (*Phaidros*). Oare nu divinul – dispariţia omului – se anunţă în această criză a scriiturii?

Dacă absenţa nu se lasă redusă de literă înseamnă că ea îi este eterul şi respiraţia Litera e despărţire şi bornă de unde sensul scapă din captivitatea solitudinii aforistice. Căci orice scriitură e aforistică. Nicio…

Logică” şi nici multiplicarea lianelor conjunctive nu pot veni de hac discontinuităţii şi inactualităţii sale esenţiale, genialităţii tăcerilor sale *subînţelese*. Celălalt colaborează în chip originar la sens. Există un *lapsus* esenţial între semnificaţii, care nu e numai simpla şi

pozitiva impostură a cuvântului şi nici memoria nocturnă a oricărui limbaj. A pretinde să-l reduci prin povestire, discurs filosofic, ordine a raţionamentului sau deducţie înseamnă să ignori natura limbajului, să nu ştii că el e ruptura *însăşi* a totalităţii. Fragmentul nu e o chestiune de stil sau de eşec, e forma operei scrise. În afară de cazul că Dumnezeu se apucă el însuşi să scrie; dar chiar şi-aşa, ar trebui să fie Dumnezeul filosofilor clasici, care nu şi-a pus întrebări şi nu s-a întrerupt, nu şi-a pierdut suflul precum Dumnezeul lui Jabes. (însă tocmai Dumnezeul clasicilor, a cărui infinitate actuală nu tolera întrebarea, n-avea această nevoie vitală de scriitură.) Spre deosebire de Fiinţa şi Cartea leibniziene, raţionalitatea Logosului care ne responsabilizează scriitura se supune principiului discontinuităţii. Nu numai că

sensul e limitat şi fixat de către cezură: „Aforismul”, spune Nietzsche, „maxima în care trec drept maestru printre germani sunt forme ale eternităţii”. Dar, înainte de toate, cezura face să apară sensul. Nu ea singură, bineînţeles; dar fără întreruperea – dintre litere, cuvinte, fraze, cărţi – nicio semnificaţie n-ar ieşi la iveală. *Presupunând* că Natura refuză *saltul*, înţelegem de ce Scriitura nu va fi nicicând totuna cu Natura Ceea ce o face să fie periculoasă Moartea se plimbă printre litere. A scrie, ceea ce se numeşte a scrie, înseamnă a avea acces la spirit datorită curajului de a-ţi pierde viaţa, de a fi mort pentru natură.

Jabes acordă o mare atenţie acestei distanţe generoase dintre semne.

„Lumina vine din absenţa lor pe care o citeşti...” „... Literele toate alcătuiesc absenţa...”

Absenţa e permisiunea acordată literelor de a se scrie una câte una (*s epeler*) şi de a semnifica, dar mai e şi, în răsucirea spre sine a limbajului, *ceea ce* spun literele: ele rostesc libertatea şi vacanţa acordate, ceea ce ele „formează” prinzând în plasa lor.

Absenţă, în fine, ca răsuflare (*soufflé*) a literei, căci litera *trăieşte*... Cuvântul

trebuie să încolţească, altfel e fals", spune A. Breton. Semnificând absenţa şi despărţirea, litera trăieşte ca aforism. E singurătate, exprimă singurătatea şi trăieşte din singurătate. N-ar fi decât literă moartă în afara diferenţei şi dacă ar rupe singurătatea, dacă ar rupe întreruperea, distanţa, respectul şi relaţia cu celălalt, adică o anumită non-relaţie. Există deci un fel de animalitate a literei care ia forma dorinţei, a neliniştii şi a singurătăţii sale.

„*Singurătatea ta e-un alfabet de veveriţe spre folosinţa pădurii*".

(*Cheia de boltă*, în *Mi-am construit locuinţă*)

Ca şi pustiul şi oraşul, pădurea, unde mişună mici semne sperioa-se, exprimă cu siguranţă ne-locul şi rătăcirea, absenţa drumurilor scrise dinainte, ridicarea solitară a rădăcinii obscure, până la care nu pătrunde soarele, către un cer ce se ascunde. Însă pădurea înseamnă nu numai rigiditatea liniilor, a arborilor de care se agaţă litere înnebunite, ci şi lemnul rănit de incizia poetică.

„*Gravau fructul în durerea arborelui singurătăţii*...

Edinoiid Jabes şi interogaţia cărţii
Ca marinarul care grefează un nume
Pe acela al catargului în semnul acesta eşti singur".

Arborele gravurii şi al grefei nu mai aparţine grădinii; e arborele pădurii ori al catargului. Arborele e faţă de catarg ceea ce e pustiul faţă de oraş. Ca şi poetul, Evreul, omul şi Dumnezeu, semnele nu au de ales decât între o solitudine naturală şi o solitudine instituţională. Atunci devin semne, iar celălalt începe să fie cu putinţă.

Desigur, animalitatea literei pare mai întâi *o* metaforă ca oricare alta (De pildă, în *Mi-am construit locuinţă,* sexul e o vocală etc, sau: „*Uneori, cu ajutorul unui complice, cuvântul îşi schimbă sexul şi sufletul*", sau apoi: „*Vocalele, sub pana lor, seamănă cu nişte boturi de peşte scoase afară din apă şi străpunse de cârlig*; *consoanele, cu nişte solzi rămaşi singuri*. *Trăiesc la strâmtoare în cocioaba lor de cerneală*. *Unde bântuie infinitul*...") Dar ea e. Mai mult decât orice, metafora *însăşi,* originea limbajului ca metaforă, în care Fiinţa şi Nimicul, condiţii extra-metaforice ale metaforei, nu se exprimă niciodată direct Metafora sau animalitatea literei e ambiguitatea dintâi şi

fără sfârşit a semnificantului ca Viaţă. Subversiune *psihică* a literalităţii inerte, adică a naturii ori a verbului redevenit natură Această supra-putere ca viaţă a semnificantului se produce în neliniştea şi rătăcirea limbajului mereu mai bogat decât ştiutul, având mereu tendinţa să meargă mai departe decât certitudinea potolită şi sedentară. „*Cum să spun ce ştiu I cu cuvinte care înseamnă I atâtea şi atâtea*?”

Deja trădată prin citare, puterea organizată a cântului. În *Cartea interogaţiilor*, nu se lasă prinsă în comentariu. Dar ne putem întreba asupra originii sale. Nu se naşte ea. Oare. Mai ales în cazul de faţă. Dintr-o extraordinară confluenţă care apasă asupra barajului de cuvinte, asupra singularităţii punctuale a experienţei lui Edmond

I

Jabes asupra vocii şi stilului său? Confluenţă unde se strâng laolaltă şi se cheamă una pe cealaltă suferinţa, reflecţia milenară a unui popor, *durerea* aceasta cu deja „*un trecut şi o continuitate care se confundă cu trecutul şi continuitatea scriiturii*”, soarta care-i cere socoteală Evreului şi-l aşază între voce şi cifru; iar el

regretă vocea pierdută cu lacrimi amare şi negre ca urmele de cerneală. *Mi-am clădit locuinţă*” e un vers scos din *Vocea de cerneală* (*la Voix de l'encre*, 1949). Iar în *Cartea interogaţiilor*: „*Ai ghicit că pun mai mare preţ pe ce se spune decât pe ce s-a scris; căci în tot ce s-a scris, vocea mea lipseşte iar eu cred în ea, – Vocea creatoare, nu vocea complice care nu-i decât o slujnică*”.

(Vom găsi la E. Levinas aceeaşi ezitare, aceeaşi mişcare neliniştită în diferenţa pe care o face între socratism şi evreism, mizerie şi înălţime a literei, pneumatic şi gramatic.)

În afazia originară, când lipseşte vocea zeului ori a poetului, trebuie să ne mulţumim cu aceşti locţiitori ai cuvântului: strigătul şi scriitura E *Cartea interogaţiilor* şi repetiţia nazistă şi revoluţia poetică a secolului nostru, e efortul extraordinar de reflecţie al omului încercând astăzi în sfârşit – şi zadarnic la infinit – să reintre, prin toate mijloacele, pe toate căile, în posesia limbajului, de parcă ar avea vreun sens, să revendice responsabilitatea împotriva unui Părinte al Logosului. Putem, de pildă, citi în *Cartea absentului*: „*O bătălie decisivă unde*

*învinşii – îi cunoşti după răni – descriu gârbovi*ndu-*se pagina de scriitură pe care învingătorii o dedică alesului ce a declanşat bătăi ia fără să-şi dea seama*. *De fapt, are loc o luptă pentru afirmarea supremaţiei verbului asupra omului, a verbului asupra verbului*”. Această confluenţă e *Cartea interogaţiilor*?

Nu. Cântul n-ar mai răsuna ca un cântec dacă tensiunea nu i-ar veni decât din confluenţă Confluenţa trebuie să repete originea Strigătul acesta e cântec pentru că face să se ivească, enigmatică, apa dintr-o stâncă despicată, izvorul cel unic. Unitatea unei rupturi ţâşnitoare. După care vin „curentele”, „afluenţele”. „influenţele”. Un poem riscă întotdeauna să nu aibă sens şi n-ar fi nimic fără acest risc. Pentru ca poemul lui Jabes să rişte să aibă un sens, pentru ca măcar *interogaţia* lui să-şi ia acest risc, trebuie să-i presupunem sursa, să presupunem că n-a dat peste unitate din întâmplare. Ci că în această întâlnire subvine astăzi o altă întâlnire. Întâlnire primă, întâlnire unică pentru că a fost despărţire, precum cea dintre Sara şi Yukel. Întâlnirea *este* despărţire. O asemenea propoziţie, care contrazice… Logica”, rupe

unitatea Fiinţei – fragilul lanţ al lui „este” – prin acceptarea celuilalt şi a diferenţei ca sursă a sensului. Dar se va spune că trebuie să fi gândit dintotdeauna deja fiinţa pentru a putea spune toate lucrurile astea, întâlnirea şi despărţirea, de cine şi de ce. Şi mai ales faptul că întâlnirea *este* despărţire. Desigur, însă acest „trebuie dintotdeauna deja” nu înseamnă altceva decât exilul originar în afara regatului fiinţei, exilul ca gândire a lui a fi; înseamnă că Fiinţa nici nu e, nici nu se arată vreodată *ea însăşi*, că nu e niciodată *prezentă*, *acum*, în afara diferenţei (în toate sensurile pe care cuvântul le-a dobândit în zilele noastre). Fie că e fiinţa sau stăpânul fiinţării, Dumnezeu însuşi este, apare drept ceea ce este în diferenţă, altfel spus ca diferenţă şi în disimulare.

Dacă adăugând, aşa cum şi facem aici, nişte mizerabile scrijelituri în marginea unui imens poem, am vrea să-l reducem la o aşa-numită „structură tematică”, am fi siliţi să recunoaştem că nu are nimic original. Interogaţia întru Dumnezeu, negativitatea întru Dumnezeu ca eliberare a istoricităţii şi a vorbirii omeneşti, scriitura umană ca dorinţă şi interogaţie *a lui* Dumnezeu

(dublul genitiv e ontologic înatinte de a fi gramatical sau mai degrabă înrădăcinarea ontologicului şi a gramaticalului în *graphein*), istoria şi discursul ca mânie a lui Dumnezeu ieşindu-şi din sine etc, iată nişte motive care au fost suficient de puse la încercare: ele nu sunt în primul rând proprii lui Boehme, romantismului german, lui Hegel, ultimului Scheler etc. Negativitatea întru Dumnezeu, exilul ca scriitură, viaţa literei sunt deja în Cabală. Adică în „Tradiţia" însăşi. Iar Jabes e conştient de rezonanţele cabalistice ale căiţii sale. Uneori chiar le foloseşte cu bună ştiinţă. (Cf., de pildă. *Cartea absentului*, p. 12.)

Dar tradiţionalitatea nu înseamnă ortodoxie. Se vor găsi poate alţii să spună în ce locuri Jabes se separă *şi* de comunitatea evreiască, presupunând că această din urmă noţiune are aici un sens special ori sensul ei obişnuit Nu se separă numai în ce priveşte dogmele. Încă şi mai în adânc. Pentru Jabes, care recunoaşte a-şi fi descoperit foarte târziu o anumită apartenenţă la iudaism, Evreul e alegoria suferinţei: *„Sunteţi cu toţii evrei, chiar şi antisemiţii, căci aţi fost desemnaţi să înduraţi martiriul"*. De justificat, Jabes trebuie să se justifice în faţa

fraţilor săi întru rasă şi a rabinilor care, de astă dată, nu mai sunt imaginari cu toţii îi vor reproşa universalismul, esenţialismul şi alegorismul acesta descărnat; această neutralizare a evenimentului în simbolic şi în imaginar.

„*Adresâ*ndu-*mi-se, fraţii mei întru rasă mi-au zis*: *Tu nu eşti Evreu*. *Nu vii la sinagoga*...

Rabinii ale căror vorbe le citezi sunt nişte şarlatani. *Au existat ei vreodată*? *Şi tu te-ai hrănit cu vorbele lor nelegiuite*. „... *Eşti evreu pentru alţii, mai puţin pentru noi*”.

„*Adresâ*ndu-*mi-se, cel mai ponderat dintre fraţii mei întru rasă mi-a spus*: *A nu face nicio diferenţă între un evreu şi unul care nu e nu înseamnă oare că deja nu mai eşti evreu*? *Iar ei au adăugat*: *Fraternitate înseamnă să dai, să dai, să dai, iar tu nu vei putea niciodată să dai decât ceea ce eşti*. / *Lovi*ndu-*mă cu pumnul în piept m-am gândit*: *Eu nu sunt nimic*. *Am capul tăiat*. *Dar un om nu face cât un om*? *Şi decapitatul, cât un credincios*?”

Jabes nu e un acuzat în acest dialog, el poartă în el contestaţia şi dialogul. În această non-coincidenţă a sinelui cu sine, el

e mai evreu şi mai puţin evreu decât Evreul. Dar identitatea cu sine a Evreului poate că nici nu există. Evreul ar fi numele celălalt al acestei imposibilităţi de a fi sine însuşi. Evreul e frânt în două şi se află, în primă instanţă, între cele două dimensiuni ale literei: alegoria şi literalitatea Istoria lui n-ar mai fi decât o istorie empirică printre altele dacă s-ar stabili, dacă s-ar etatiza în diferenţă şi literalitate. Şi n-ar avea deloc o istorie dacă s-ar epuiza în algebra unei universalităţi abstracte.

Între carnea prea vie a evenimentului literal şi pielea rece a conceptului se mişcă sensul. Aşa trece în carte. Totul (se) (pe) trece în carte. Totul va trebui să locuiască în carte. Şi cărţile. Iată de ce cartea nu e niciodată terminată. Ea rămâne mereu în suferinţă, de veghe.

„– *O lampă e pe masă, iar casa e în carte*.

— *Voi locui în sfârşit în casă*".

„– *Unde se află cartea*? – *în carte*".

Orice ieşire din carte se face tot în carte. Fără îndoială că sfârşitul scriiturii are loc dincolo de scriitură: „*Scriitura care îşi are capătul în ea însăşi nu e decât o manifestare a dispreţului*". Dacă nu e

sfâşiere de sine către celălalt în mărturisirea unei infinite despărţiri, dacă e delectare de sine, plăcere de a scrie pentru a scrie, complezenţă a artistului, ea se distruge pe ea însăşi. Se sincopează în rotunjimea oului şi plenitudinea Identicului. E adevărat că a merge spre celălalt înseamnă şi a te nega. Iar sensul se alienează în trecerea scriiturii. Pentru a se exprima, intenţia se depăşeşte şi se smulge sieşi. „*Urăsc rostirea în care deja nu mai sunt*”. Aşa cum sfârşitul scriiturii trece dincolo de scriitură, originea acesteia nu e nici ea în carte. Scriitorul, ziditor şi paznic al cărţii, se ţine în faţa casei, la intrare. Scriitorul e cel ce te trece dincolo, iar soarta lui are întotdeauna o semnificaţie liminară.

„– *Cine eşti*?
— *Paznicul casei*. – … *Eşti în carte şi tu*?
— *Locul meu e pe prag*”.

Numai că – şi aici e fondul problemei – toată această exterioritate în raport cu cartea, toată această negativitate a cărţii se produce fu *carte*. Ieşirea din carte, celălalt, pragul – toate se spun *în carte*. Celălalt şi pragul nu pot decât să se scrie, să se

mărturisească încă o dată ca fiind înăuntru. Nu ieşim din carte decât tot în carte, de vreme ce, pentru Jabes, nu cartea e în lume, ci lumea e în carte.

„*Lumea există pentru că există cartea*...” „*Cartea este opera cărţii*”. „... *Cartea sporeşte cartea*”. A fi înseamnă a-fi-în-carte, chiar dacă fiinţa nu e acea natură creată pe care Evul Mediu o numea deseori Cartea lui Dumnezeu. Însuşi Dumnezeu se iveşte în cartea care îl leagă astfel pe om de Dumnezeu şi Fiinţa de sine. „*Dacă Dumnezeu există, există pentru că e în carte*. „Jabes ştie că-i asediată cartea şi ameninţată, că „*răspunsul său e încă o întrebare, că această locuinţă e mereu înconjurată*”. Dar cartea nu poate fi ameninţată decât de neant, de nefiinţă, de non-sens. Dacă ameninţarea s-ar *înfiinţa* – ca în cazul de faţă –, ea ar fi mărturisită, spusă, domesticită. Ar fi de-a casei, de-a cărţii

Toată neliniştea istorică, toată neliniştea poetică, toată neliniştea iudaică tortureazä deci acest poem al întrebării interminabile. Toate afirmaţiile şi toate negaţiile, toate întrebările contradictorii sunt primite în unitatea cărţii, într-o logică fără seamăn, în

Logică. Ar trebui spus Gramatică. Dar această nelinişte şi acest război, dezlănţuirea aceasta a apelor nu stă, oare, pe fondul calm şi tăcut al unei ne-între-bări? Scriitura interogaţiei nu e, prin decizie, prin rezoluţie, începutul odihnei şi al răspunsului? Prima violenţă la adresa întrebării? Prima criză şi prima uitare, începutul necesar al rătăcirii ca istorie, şi anume ca disimularea însăşi a rătăcirii?

Ne-întrebarea despre care vorbim încă nu e o dogmă; iar actul de credinţă în carte poate precede, o ştim prea bine, credinţa în Biblie. Şi îi poate şi supravieţui. Ne-întrebarea despre care vorbim e certitudinea neştirbită că fiinţa e o Gramatică; iar lumea în totalitatea ei, o criptogramă de constituit sau de reconstituit prin inscripţie ori descifrare poetică: că la început a fost cartea, că orice lucru e mai întâi *în carte* înainte de-a fi, iar pentru a veni *pe lume* nu te poţi naşte decât *abordând* cartea, nu poţi muri decât eşuând *în raza* cărţii; că întotdeauna ţărmul impasibil al cărţii e *cel dintâi* pe care pui piciorul.

Şi dacă nu e Cartea. În toate sensurile cuvântului. Decât o *epocă* a fiinţei (epocă pe

sfârşite care ar lăsa să se vadă Fiinţa în lumina

Edmond Jabes şi interogaţia cărţii pâlpâită a agoniei sale, slăbind din ce în ce strânsoarea, şi care ar spori, ca într-o ultimă boală precum hipermnezia guralivă şi tenace a anumitor muribunzi, cărţile despre cartea moartă)? Dacă forma cărţii nu trebuie să mai fie modelul sensului? Dacă fiinţa e în mod radical în afara cărţii, în afara literei? într-o transcendenţă care nu se mai lasă atinsă de înscriere şi de semnificaţie, nu se mai aşterne pe pagină şi, mai ales, se ridică înaintea ei? Dacă fiinţa se pierde în cărţi? Dacă toate aceste cărţi duc, de fapt, la risipirea fiinţei? Dacă fiinţa-lume, prezenţa ei, sensul ei de fiinţă, nu se revelează decât în ilizibilitate, într-o ilizibilitate radicală care nu e complicea unei lizibilităţi pierdute sau încă negăsite, a unei pagini încă netăiate din enciclopedia divină? Dacă lumea nu e, după expresia lui Jaspers, nici măcar „manuscrisul altuia”, ci în primul rând altul oricărui manuscris posibil? Şi dacă e încă prea devreme pentru a spune că *„revolta e o pagină mototolită şi aruncată la coş…”*? încă prea devreme pentru a spune că răul e doar *indescifrabil*,

din cauza nu ştiu cărui *lapsus calami* ori cacografie dumnezeiască, iar *„viaţa noastră, întru Rău, are forma unei litere răsturnate, excluse pentru că ilizibile, din Cartea Cărţilor”*? Şi dacă Moartea nu se lasă *ea însăşi* înscrisă în cartea în care, după cum se ştie, Dumnezeul evreilor scrie în toţi anii doar numele celor care vor supravieţui? Şi dacă sufletul mort e mai mult sau mai puţin, dar oricum altceva decât litera moartă care ar trebui oricând să poată fi trezită? Dacă nu e cartea decât cea mai sigură uitare a morţii? Disimularea unei scriituri mai vechi sau mai noi. Dintr-o altă epocă decât cartea, decât gramatica şi decât tot ce se anunţă sub numele de sens al fiinţei? A unei scriituri încă ilizibile?

Ilizibilitatea radicală despre care e vorba nu e iraţionalitate, non-sens deznădăjduit, tot ce poate suscita angoasă în faţa inexplicabilului şi a ilogicului. O asemenea interpretare – sau determinare – a ilizibilului aparţine cărţii, e deja înfăşurată în posibilitatea volumului. Ilizibilitatea originară nu e pur şi simplu un moment interior al cărţii, al raţiunii sau al logosului; nu e nici contrariul, neavând cu acestea niciun raport de simetrie, fiindu-le

incomensurabilă. Anterioară cărţii (dar nu în sens cronologic), ilizibilitatea e, aşadar, posibilitatea însăşi a cărţii şi, în sânul acesteia, a unei opoziţii, ulterioare şi eventuale, dintre „raţionalism” şi „iraţionalism”. Fiinţa care se vesteşte în ilizibil e dincolo de aceste categorii, dincolo, când se scrie, de propriul său nume.

Ar fi derizoriu să-i reproşăm lui Jabes că „aceste întrebări nu sunt rostite în *Cartea interogaţiilor*. Ele dorm în actul literar care are nevoie şi de viaţa şi de letargia lor. Vigilenţa pură ar ucide scriitura, la fel şi ştergerea întrebărilor. A scrie nu înseamnă şi a confunda ontologia cu gramatica? Gramatica aceasta în care încă se înscriu toate dislocările defunctei sintaxe, toate agresiunile vorbirii la adresa limbii, toate caznele la care e supusă litera însăşi? întrebările adresate în scris literaturii, torturile de care a avut parte, sunt întotdeauna prin şi în ea transfigurate, abătute, uitate; devenite modificări de sine, prin sine, în sine, mortificări, adică viclenii obişnuite ale vieţii. Aceasta se neagă ea însăşi în literatură pentru a supravieţui mai bine. Pentru a-i fi mai bine. Nu se neagă mai mult decât se afirmă: se amână (*se differe*)

şi se scrie ca diferanţă. Cărţile sunt întotdeauna cărţi de *viaţă* (arhetipul lor ar fi Cartea Vieţii pe care o ţine Dumnezeul evreilor) ori de *supravieţuire* (arhetipul ar fi acele Cărţi ale Morţilor din vechiul Egipt). Când M. Blanchot scrie: „E, oare, omul *capabil* de o interogaţie radicală, adică, la urma urmei, e *capabil* omul de literatură?", am putea spune la fel de bine, plecând de la o anumită gândire despre viaţă, „incapabil", o dată din două. Asta dacă nu admitem că literatura pură este non-literatura, sau moartea însăşi. Întrebarea despre originea cărţii, interogaţia absolută, interogaţia despre toate interogaţiile posibile, „interogaţia lui Dumnezeu" nu va aparţine nicicând vreunei cărţi. Dacă nu se uită ea însăşi în articulaţiile memoriei sale, în timpul interogării, în timpul şi în tradiţia *frazei* sale, şi dacă memoria de sine, sintaxă ce o leagă de sine, nu face din întrebare o afirmaţie deghizată. Deja o carte de întrebări îndepărtându-se de origini.

Astfel, pentru ca Dumnezeu să fie într-adevăr, cum spune Jabes, o *interogaţie a lui Dumnezeu,* n-ar trebui, oare, să transformăm o ultimă afirmaţie în întrebare? Poate că atunci literatura n-ar

mai fi decât deplasarea somnambulică a acestei întrebări:

„*Există Cartea lui Dumnezeu prin care* Dumnezeu *își pune întrebări și există cartea omului care e pe măsura celei a lui Dumnezeu*.

Rabi Rida”.

IV

VIOLENȚĂ ȘI METAFIZICĂ *Eseu* despre *gândirea lui Emmanuel Levinas”.*

„Hebraism and Hellenism, – between these two points of influence moves our world. At one time it feels more powerfully the attraction of one of them, al another time of the other; and it ought to be, though it never is, evenly and happily balanced between them”.

(Mathew Arnold, *Culture and anarchy***)

Că filosofia a murit ieri, odată cu Hegel și Marx, Nietzsche și Heidegger – și ar trebui să continue să rătăcească în căutarea sensului propriei morți – sau că va fi trăit dintotdeauna de pe urma acestei cunoașteri muribunde, fapt ce se mărturisește pe tăcute în umbra aruncată de însuși cuvântul care *a declarat philosophia perennis*: că ea

— Traducere și note de Bogdan Ghiu.

„... Ebraismul și elenismul – acestea sunt

cele două puncte de influenţă între care se mişcă lumea noastră Câteodată se simte mai puternic atracţia unuia, altă dată atracţia celuilalt: şi între ele ar trebui să se stabilească, deşi nu se stabileşte niciodată, un echilibru egal şi fericit” (*Cultură şi anarhie*. În Mathew Arnold, *Eseuri*, traducere şi prefaţă de Ileana Verzea, Editura Univers. Bucureşti. 1979, p. 172).

Emmanuel Levinas, *Theorie de l'intuition dans la phe nome nologie de Husserl*, ed. I. Alean, 1930: ed. A II-a. Vrin, 1963: *De Vexistente a l'existent* (*Fontaine*, 1947); *Le temps et Vautre*, în „Le choix, le Monde, l'Existence” (*Cahiers du Colle ce philosophique*. Arthaud, 1949); *En de couvrant l'existence. Avec Husserl et Heidegger*. Vrin. 1949: *Totalite et Infini. Essais sur l'exte norite*. La Haye, M. Nijhoff. 1961: *Dijficile Liberte. Essais sur le judaisme*. Albin Michel. 1963.

Vom mai face. De asemenea, trimitere şi la diferite articole pe care le vom menţiona la momentul potrivit. Principalele opere vor fi desemnate prin iniţialele cuvintelor din titlu: *Theorie de lintuition*... THI: *De l'existence a l'existent*: EE: *Le Temps et V Aut re*: TA: *En de couvrant l'existence*: E

DE: *Totalite ei Infini*: TI: *Dijficile liberte*: DL

va fi murit într-*o zi, în* istorie, sau că va fi trăit dintotdeauna de pe urma agoniei şi a deschiderii violente a istoriei, smulgându-şi propria posibilitate non-filosofiei, fondul ei advers, trecutul ori faptul ei, moartea şi resursa ei; că, dincolo de această moarte ori de această mortalitate a filosofiei, şi poate tocmai graţie lor, gândirea va fi având un viitor (*avenir*) sau chiar, aşa cum se afirmă azi, ea ar fi în întregime de ordinul viitorului, a ceea ce va să vină (*a venit*), pornind de la ceea ce se menţine în rezervă în cuprinsul filosofiei; încă şi mai straniu, că viitorul însuşi va fi având, în felul acesta, un viitor – iată tot atâtea întrebări la care nu se poate găsi un răspuns. Sunt, prin naştere şi pentru o dată măcar, tot atâtea întrebări care i s-au pus filosofiei ca probleme pe care ea nu le poate soluţiona

Prezentul eseu era deja scris în momentul când au văzut lumina tiparului două importante texte ale lui Emmanuel Levinas: „La Trace de l'Autre", în *Tijdschrift voor Filosofie,* sept. 1963, şi „La Signification et le Sens", în *Revue de me taphysique et de morale,* 1964, nr. 2. Nu vom putea face, din păcate, decât scurte

aluzii la ele.

[Gândirea lui Emmanuel Levinas constituie una dintre referinţele constante, majore ale reflecţiei lui Jacques Derrida. Explicit-tematic, acesta i-a consacrat lui Levinas trei studii: cel de faţă (din 1967); „En ce moment meme...”. În *Psyche. Inventions de! autre,* Galilee, Paris, 1987; şi, în

1997, tot la editura Galilee, o carte întreagă, *Adieu a Emmanuel Levinas*, compusă din două texte, „Adieu” şi „Le moţ d’accueil”. Prilejuite de înmormântarea, la data de 27 decembrie 1995, a lui Emmanuel Levinas şi

respectiv, un an mai târziu, pe 7 decembrie 1996, de un colocviu, cu tema

„Chip şi Sinai”, organizat de Colegiul Internaţional de Filosofie din Paris în Amfiteatrul Richelieu de la Sorbona, pentru omagierea marelui gânditor dispărut J. Derrida reia pur şi simplu, cu această ocazie, temele din

„Violenţă şi metafizică”, deplasându-le în direcţia interesului său actual pentru o gândire a *ospitalităţii* (vezi *De l hospitalite,* Calmann-Levy. Paris.

1997); el numeşte *The orie de Vintuition dans la phenome nologie de*

Husserl (1930) „această carte prodigioasă, care. Pentru mine ca şi pentru mulţi alţii înaintea mea, a fost cel dintâi şi cel mai bun ghid" (p. 23) şi revine asupra „fericitului traumatism" prin care „Emmanuel Levinas a deplasat lent, dar pentru a le face să asculte de o inflexibilă şi cât se poate de simplă exigenţă, axa, traiectoria sau ordinea însăşi a fenomenologiei şi a ontologiei pe care tot el le introdusese, începând din 1930. În Franţa".

Această „mutaţie discretă dar ireversibilă", această „undă de şoc istorică".

Levinas „a făcut-o în chip demn, fără să polemizeze. În acelaşi timp din interior, cu fidelitate, şi *ăt* foarte departe, dinspre atestarea unui cu totul alt loc" etc. Pp. 24 – 25). În cartea *Noms propres* (Ed. Fata Morgana. 1976).

Levinas i-a dedicat la rândul său un text lui J. Derrida. Intitulat... Jacques

Derrida – tout autrement".]

Violenţă şi metafizică

Poate că tocmai aceste întrebări nu mai

sunt *filosofice*, nu mai sunt *filosofie*. Ele ar trebui, cu toate acestea, să fie singurele capabile să întemeieze, azi, comunitatea a ceea ce în lume continuă să poarte numele de filosofi graţie unei amintiri, cel puţin, care s-ar cere interogată neîncetat, şi în pofida diasporei institutelor sau a limbilor, a publicaţiilor şi a tehnicilor ce se antrenează unele pe altele, se nasc cu de la sine putere, din ele însele, şi cresc asemeni capitalului şi mizeriei. Comunitate a întrebării, aşadar. În această fragilă instanţă în care întrebarea nu este încă suficient de determinată pentru ca ipocrizia unui răspuns să se fi insinuat deja sub masca întrebării, pentru ca vocea lui să se fi lăsat deja articulată fraudulos în chiar sintaxa întrebării. Comunitate a deciziei, a iniţiativei, a iniţialităţii absolute, ameninţate însă, în care întrebarea nu şi-a aflat încă limbajul pe care s-a hotărât să-l caute şi nu s-a asigurat încă, în el, cu privire la propria sa posibilitate. Comunitate a întrebării cu privire la posibilitatea întrebării E puţin – nimic, aproape –, însă aici se refugiază şi se rezumă, azi, demnitatea şi datoria inalterabile de a decide. O inalterabilă responsabilitate.

De ce inalterabilă? Pentru că imposibilul

a avut *deja* loc. Imposibilul conform totalităţii chestionarului, conform totalităţii fiinţării, a obiectelor şi a determinaţiilor. Imposibilul conform istoriei faptelor a avut deja loc: există o istorie a întrebării, o memorie pură a întrebării pure ce autorizează, poate, prin chiar posibilitatea ei. Întreaga moştenire şi întreaga memorie pură. În general şi ca atare. Întrebarea a început deja. Ştim asta. Şi această stranie certitudine privitoare la o *altă* origine absolută, la o altă decizie absolută, asigurându-se de trecutul întrebării, eliberează o învăţătură incomensurabilă: disciplina întrebării. Prin intermediul acestei discipline (ceea ce vrea să însemne că noi trebuie să ştim *deja* să citim), care nu este încă nici măcar tradiţia, deja cu neputinţă de conceput, a negativului (a determinării negative) şi care este cu mult anterioară ironiei, maieuticii, lui era/r] şi îndoielii, un ordin se lasă auzit: întrebarea trebuie menţinută. Ca întrebare. Libertatea *întrebării* (dublu genitiv) trebuie enunţată şi adăpostită Sălaş (*demeure*) întemeiat, tradiţie realizată a întrebării rămase (*demeuree*) întrebare. Iar dacă acest comandament are o semnificaţie etică,

aceasta nu constă în apartenenţa lui la *domeniul* eticii, ci în faptul de a autoriza – ulterior – tot ceea ce constituie lege etică în general. Nu există lege care să nu se enunţe, nu există comandament care să nu se adreseze libertăţii cuvânailul. Nu există, prin urmare, nici lege şi nici comandament care să nu confirme şi să nu *închidă* – care. Adică, să nu disimuleze, presupunând-o – posibilitatea întrebării. Întrebarea e. Astfel. Întotdeauna închisă, ea nu apare niciodată imediat ca atare, ci numai prin mijlocirea în original: *garde e*... păzită", „păstrată", „continuată" etc.

ermetismului unei propoziţii în care răspunsul a început deja s-o determine. Puritatea ei nu face niciodată decât să se anunţe sau să se reamintească prin mijlocirea diferenţei unui travaliu hermeneutic.

Astfel, cei care îşi pun întrebări cu privire la posibilitatea, viaţa şi moartea filosofiei sunt deja prinşi, surprinşi în dialogul întrebării despre sine şi cu sine, se află deja în memoria filosofiei, angajaţi în corespondenţa întrebării cu ea însăşi. Ţine, prin urmare, în chip esenţial de destinul acestei corespondenţe ca ea să ajungă să

speculeze, să se reflecte, să-şi pună întrebări despre sine în sine Atunci începe obiectivarea, interpretarea secundă şi determinarea propriei sale istorii în lume; atunci începe o luptă care se (men) ţine în diferenţa dintre întrebare în general şi „filosofie” ca moment şi mod determinate – finite sau muritoare – ale întrebării înseşi. Diferenţă între filosofia ca putere sau aventură *a* întrebării înseşi şi filo-sofia ca eveniment sau cotitură determinate *înăuntrul* aventurii

Această diferenţă este mai bine gândită azi. Manifestarea ei şi gândirea ei *ca atare* constituie, fără doar şi poate, trăsătura cea mai inaparentă pentru istoricul faptelor, al tehnicilor ori al ideilor, cea mai neesenţială în ochii lui înţeleasă însă în toate implicaţiile ei, ea reprezintă, poate, caracterul cel mai adânc marcat al epocii noastre. A gândi mai bine această diferenţă n-ar însemna, în particular, a şti că, dacă ceva trebuie să se mai întâmple (*advenir*) pornind de la tradiţia în care filosofii se ştiu mereu surprinşi, aceasta va fi cu condiţia de a-i căuta fără încetare originea şi de a face, cu rigurozitate, efortul de a rămâne cât mai aproape de ea însăşi? Ceea ce nu

echivalează câtuşi de puţin cu a te bâlbâi ori cu a te cuibări, leneş, în căuşul copilăriei. Ci exact contrariul.

Aproape de noi şi începând cu Hegel, în umbra lui imensă, cele două mari căi prin care această repetiţie totală ne-a fost dictată, şi prin care ea ne-a rechemat, fiind cel mai bine recunoscută ca primă urgenţă filosofică, sunt, desigur, cele ale lui Husserl şi Heidegger. Or, în pofida celor mai profunde neasemănări, acest recurs la tradiţie – care nu are nimic tradiţionalist – este ghidat de o intenţie comună atât fenomenologiei husserliene, cât şi demersului pe care-l vom denumi, în chip provizoriu, cu aproximaţie şi din comoditate, „ontologia” 1 heideggeriană.

Astfel, foarte pe scurt:

1 După ce a dorit să restaureze intenţia propriu-zis ontologică ce dormita înlăuntiul metafizicii, după ce a trezit la viaţă... Ontologia fundamentală” ascunsă de „ontologia metafizică”. Heidegger propune, până la urmă. În faţa tenacităţii echivocului tradiţional, să se renunţe, de acum înainte, la termenii... Ontologie” şi „ontologic” {*Introducere în metafizică*). Întrebarea

despre fiinţă nu este supusă nici unei ontologii.

Violenţă şi metafizică

1. Totalitatea istoriei filosofiei este gândită pornind de la sursa ei *greacă*. Nu este vorba, aşa cum se ştie. De occidentalism ori de istoricism1. Pur şi simplu, conceptele fondatoare ale filosofiei sunt, înainte de toate, greceşti, iar filosofarea ori enunţarea filosofiei ar fi imposibilă în afara elementului lor. Că Platon este, în opinia lui Husserl, instauratorul unei raţiuni şi al unei sarcini filosofice al căror telos dormitase, până la el, în umbră, sau că el marchează, dimpotrivă, aşa cum consideră Heidegger, momentul în care gândirea fiinţei este uitată, determinându-se sub forma filosofiei, această diferenţă nu este decisivă decât în temeiul unei rădăcini comune care este cea greacă. Diferenţa este una de sânge, în interiorul unei aceleiaşi descendenţe, supusă, în întregul ei, aceleiaşi dominaţii. Dominaţie a aceluiaşi, totodată, ce nu va dispărea nici în fenomenologie, nici în „ontologie”.

2. Arheologia spre care, pe căi diferite, ne conduc şi Husserl, şi Heidegger prescrie, de fiecare dată, o subordonare sau o transgresare, în tot cazul o *reducere a metafizicii*. Chiar dacă acest gest are, în fiece caz în parte şi cel puţin în aparenţă, un sens cu totul diferit

3. În sfârşit, categoria *eticii* este nu doar disociată de metafizică, ci şi ordonată în funcţie de altceva decât ea însăşi, în funcţie de o instanţă anterioară şi mai radicală. Când lucrurile nu stau aşa. Când

1 Adică de relativism: adevărul filosofiei nu depinde de relaţia acesteia cu factualitatea evenimentului grec sau european. Trebuie, dimpotrivă, să se acceadă la ei dos-ul grec sau european pornind de la o irumpere ori de la un apel a căror provenienţă este determinată în mod diferit de Husserl şi de Heidegger. Pentru amândoi însă. „irumperea filosofiei” („Aufbruch oder Einbruch der Philosophie”. Husserl. *Krisis*...) este „fenomenul originar” ce caracterizează Europa ca „figură spirituală” (*ibid.*). Pentru amândoi „Cuvântul cpt J.oaoqpla ne spune că filosofia

este ceva ce, mai presus de orice şi înainte de toate, determină existenţa lumii greceşti. Mai mult decât atât: epi Aoooqptet determină, în adâncul său. Cursul cel mai lăuntric al istoriei noastre occidental-europene. Locuţiunea uzată de «filosofie occidental-europeană» constituie. În fapt. O tautologie. De ce? Pentru că «filosofia» este greacă în însăşi fiinţa sa. Grec voind să spună. În acest caz: în fiinţa ei originară, filosofia e de aşa natură încât s-a înstăpânit. Reclamând-o pentru a se desfăşura, mai întâi şi mai întâi asupra lumii greceşti” (Heidegger. *Qu'est-ce que ia philosophie*? Trad. Fr. K. Axelos şi J. Beaufret). Despre felul în care trebuie înţelese, cât mai exact, aceste aluzii la Grecia, cf. şi *Chemins*... trad. Fr. W. Brokmcier.

legea, puterea de decizie şi raportarea la celălalt revin la apxn> ele îşi pierd aici specificitatea etică1.

Dat fiind că aceste trei motive sunt ordonate în funcţie de unica sursă a unicei filosofii, ar însemna că ele indică singura direcţie posibilă pentru orice resursă filosofică în general. Dacă există un dialog deschis între fenomenologia husserliană şi „ontologia” heideggeriană, pretutindeni

acolo unde acestea se găsesc mai mult sau mai puţin direct implicate, el nu pare a putea fi auzit şi înţeles {*entendu*) decât în interiorul tradiţionalităţii greceşti. În momentul în care conceptualitatea fundamentală rezultată din aventura greco-europeană este pe cale să cucerească întreaga umanitate, aceste trei motive ar predetermina, prin urmare, totalitatea logosului şi a situaţiei istorico-filosofice mondiale. Nicio filosofie nu ar putea să le clintească din temelii fără a începe prin a li se supune ori fără a sfârşi prin a se distruge pe sine însăşi ca limbaj filosofic. La o adâncime istorică pe care ştiinţa şi filosofiile istoriei nu pot decât s-o presupună, noi ne ştim, prin urmare, încredinţaţi securităţii oferite de elementul grec, printr-o cunoaştere şi printr-o încredere care nu ar constitui nici habitudine, nici confort, ci, dimpotrivă, ne-ar îngădui să gândim orice pericol şi să trăim orice nelinişte şi orice disperare. Conştiinţa crizei, de pildă, nu înseamnă, pentru Husserl, decât acoperirea provizorie, aproape necesară, a unui motiv transcendental ce începuse el însuşi, la Descartes şi la Kant, să înfăptuiască ţelul

grec: filosofia ca ştiinţă Atunci când Heidegger, de exemplu, spune că „de multă vreme, de prea multă vreme deja. Gândirea a secătuit (*est a sec*) \ ca un peşte pe uscat, elementul căruia el vrea s-o redea e încă – deja – elementul grec, gândirea greacă despre fiinţă, gândirea despre fiinţă a cărei irumpere sau chemare va fi produs Grecia Cunoaşterea şi securitatea despre care vorbim nu sunt în lume: ele reprezintă, mai curând. – posibilitatea limbajului şi temelia lumii noastre.

1 Husserl: ... Raţiunea nu suportă să fie disociată în «teoretică», «practi că, ori estetică etc”. (*La Philosophie comme prise de conscience de l'humamli*, trad. Fr. P. Ricoeur. *Ve rite et Liberte*). Heidegger: „«Etica» apare pentru prima dată. Împreună cu «logica» şi «fizica». În şcoala lui Platon. Aceste discipline se nasc în epoca în care gândirea devine «filosofie». Filosofia la rându-i *episteme* (ştiinţă), iar ştiinţa însăşi o chestiune de şcoală şi învăţământ. În procesul de trecere către o filosofie astfel înţeleasă, ştiinţa se naşte, iar gândirea se stinge treptat” (... Scrisoare despre «umanism»” [în voi. Martin

Heidegger, *Originea operei de artă*. Traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu. Editura Univers. Bucureşti. 1982. P. 358]).

Violenţă şi metafizică

Iată adâncimea la care ne va face să ne cutremurăm gândirea lui Emmanuel Levinas.

În adâncul uscăciunii, în deşertul ce creşte, această gândire ce nu mai vrea să fie, prin fundamentul ei, gândire a fiinţei şi a fenomenalităţii, ne face să visăm la o demotivare şi la o deposedare nemaivăzute:

1. În greceşte, în limba noastră, într-o limbă îmbogăţită de toate aluviunile istoriei sale – întrebarea noastră se vesteşte deja –, într-o limbă ce se acuză pe ea însăşi de o putere de seducţie de care profită neîncetat, această gândire ne cheamă la dislocarea logosului grec; la dislocarea propriei noastre identităţi şi poate chiar a identităţii în general; ea ne cheamă să părăsim locul grec. Şi poate chiar locul în general, către ceea ce nu mai este nici măcar o sursă sau un loc (prea primitoare ambele faţă de zei), către o *respiraţie*, către o rostire profetică care va fi suflat deja nu doar în amonte de

Platon, nu doar în amonte de presocratici, ci dincoace de orice origine greacă, către celălaltul gre (ces) culur (celălaltul gre (ces) eului va fi fiind, oare, negre (ces) cul? Va putea el, mai presus de orice, să *se numească* negre (ces) cul? întrebarea noastră se apropie cu paşi mari). Gândire pentru care întregul logosului grec a survenit deja, humus depus nu pe un sol, ci împrejurul unui vulcan mai vechi. Gândire ce vrea, fără filologie, prin simpla fidelitate faţă de nuditatea imediată, îngropată însă. A experienţei înseşi, să se elibereze de sub dominaţia greacă a Aceluiaşi şi a Unului (alte nume pentru lumina fiinţei şi a fenomenului) ca de sub o opresiune, incomparabilă, desigur, cu vreo alta din lume, opresiune ontologică sau transcendentală, dar. Totodată, origine şi alibi ale oricărei opresiuni din lume. Gândire ce vrea. În fine, să se elibereze de sub imperiul unei filosofii fascinate de... Faţa fiinţei ce se dezvăluie în război" şi care „se fixează în conceptul de totalitate ce domină filosofia occidentală" (TI. X).

2. Această gândire ţine. Totuşi, să se definească pe sine, în posibilitatea ei primă,

ca metafizică (noţiune, cu toate acestea, greacă, dacă este să urmăm firul întrebării noastre). Metafizică pe care Levinas vrea să o scoată din subordonarea în care se află şi căreia vrea să-i restaureze conceptul împotriva întregii tradiţii provenite din Aristotel.

3. Această gândire face apel la relaţia etică – raportare neviolentă la infinit ca infinit-altul (*infiniment-autre*). La aproapele (*autrui*). Singura capabilă să deschidă spaţiul transcendenţei şi să elibereze în original: *vers I autre du Grec*.

metafizica şi aceasta fără a sprijini etica şi metafizica pe altceva decât pe ele însele şi fără a le amesteca, în izvorârea lor. Cu alte ape.

Avem de-a face, prin urmare, cu o puternică voinţă de a se explica cu istoria rostirii greceşti. Puternică deoarece, chiar dacă această tentativă nu este prima de felul ei, ea atinge în dialog o altitudine şi o forţă de pătrundere la care grecii – şi în primul rând aceşti doi greci care continuă să fie Husserl şi Heidegger – sunt somaţi să răspundă. Escatologia mesianică din care se inspiră Levinas, chiar dacă nu vrea să fie

asimilată cu ceea noi numim evidenţă filosofică şi nici să „completeze” (TI, X) evidenţa filosofică, nu se dezvoltă, totuşi, în discursul său, nici ca o teologie ori mistică iudaică (ea putând fi chiar înţeleasă ca proces intentat teologiei şi misticii), nici ca o dogmatică, nici ca *o* religie şi nici chiar ca *o* morală. Ea nu se autorizează nicio clipă, în ultimă instanţă, de la teze ori de la texte ebraice. Ea vrea să se facă auzită prin intermediul unui *recurs la experienţa însăşi*. La experienţa însăşi şi la tot ce este mai ireductibil în experienţă: trecerea şi ieşirea spre celălalt; spre un celălalt, el însuşi, în ce are el mai ireductibil diferit (*auire*): aproapele (*autmi*). Recurs ce nu se confundă cu ceea ce dintotdeauna s-a numit demers filosofic, dar care ajunge până la un punct în care filosofia, excedată, nu poate să nu se simtă vizată. Escatologia mesianică nu este. La drept vorbind, niciodată literalmente proferată: avem de-a face. În cazul ei, doar cu desemnarea, în experienţa nudă, a unui spaţiu în negativ, a unui gol în care ea să se poată face auzită şi în care ea trebuie să răsune. Iar acest gol nu este o deschidere oarecare. Este deschiderea însăşi, deschiderea deschiderii, ceea ce nu

se lasă închis în nicio categorie ori totalitate, adică tot ceea ce, din experienţă, nu mai îngăduie să fie descris prin conceptualitatea tradiţională şi rezistă chiar oricărei filosofeme.

Ce semnifică însă această explicaţie şi această debordare reciprocă a doua origini şi a doua rostiri istorice, ebraismul şi elenismul? Se anunţă, oare, în ele, un nou elan şi o stranie comunitate care să nu mai fie revenirea spiralată a promiscuităţii alexandrine? Dacă ne gândim că Heidegger, la rândul său, vrea să deschidă trecerea spre o veche rostire care. Sprijinindu-se pe filosofic să ducă dincolo sau dincoace de filosofic, ce poate să însemne aici această altfel de trecere şi această altfel de rostire? Şi, în primul rând. Ce semnifică acest sprijin necesar al filosofiei. În care ele continuă să dialogheze? Iată care e spaţiul de interogaţie pe care l-am ales pentru o lectură, cu

Violenţă şi metafizică totul parţială1, a operei lui Levinas. Nu avem, desigur, ambiţia de a explora acest spaţiu, fie şi doar ca un timid început. Vom încerca doar, într-o mică măsură şi de la distanţă, să-l indicăm Am dori, în primul rând, în stil de

comentariu (şi în pofida câtorva paranteze şi note în care ne vom închide perplexitatea), să fim fideli temelor şi cutezanţelor unei gândiri. Ca şi istoriei sale, ale cărei răbdare şi nelinişte rezumă deja şi poartă în ele interogaţia reciprocă despre care vrem să vorbim2. Vom încerca, apoi, să punem câteva întrebări. Dacă vor reuşi să se apropie de inima acestei explicaţii, ele vor putea fi orice, numai obiecţii nu: mai curând, întrebările pe care *ni* le pune, *nouă*, Levinas.

Am spus „teme” şi „istoria unei gândiri”. Dificultatea e clasică şi nu este doar una de metodă. Scurtimea paginilor de faţă nu va face decât s-o agraveze. Dar nu vom alege. Vom refuza să sacrificăm istoria gândirii şi a operelor lui Levinas ordinii sau fascicolului de teme – nu trebuie să spunem sistem – care se reunesc şi se îmbogăţesc în marea carte: *Totalitate şi Infinit*. Căci dacă e să-i dăm. Totuşi, crezare, pentru o dată. Celui mai mare acuzat din procesul instruit în această carte, rezultatul nu este nimic fără devenire. Nu vom sacrifica însă nici unitatea fidelă sieşi a intenţiei, devenirii care nu ar mai fi atunci decât

1 Parţială nu numai din pricina punctului de vedere ales. A amplorii operei lui Levinas, a limitelor, materiale şi de alt fel. Ale acestui eseu. Ci şi pentru că scriitura lui Levinas, care ar merita ea singură un studiu aparte şi în care gestul stilistic, mai cu seamă în *Totalitate şi Infinit*, se lasă mai puţin ca oriunde deosebit de intenţie, interzice acea descărnare prozaică sub forma schemei conceptuale ce constituie cea dintâi violenţă a oricărui comentariu Levinas recomandă, fireşte, buna utilizare a prozei ce împrăştie vraja sau violenţa dionisiacă şi care interzice raptul poetic, dar aceasta nu schimbă nimic: în *Totalitate şi Infinit*, recursul la metaforă, admirabil şi, cel mai adesea dacă nu tot timpul, mai presus de abuzul retoric, adăposteşte în patosul său mişcările cele mai decisive ale discursului. Renunţând, mult prea adesea, să le reproducem în proza noastră dezvrăjită, ne vom arăta, oare. Fideli sau infideli? în plus, dezvoltarea temelor nu este, în *Totalitate şi Infinit*, nici pur descriptivă, nici pur deductivă. Ea decurge cu insistenta infinită a apelor împotriva unei plaje: revenire şi repetiţie, mereu, a aceluiaşi val împotriva aceluiaşi ţărm. Unde,

cu toate acestea, rezumându-se de fiecare dată. Se înnoieşte şi se îmbogăţeşte la infinit. Prin toate aceste provocări la adresa comentatorului şi a criticului. *Totalitate şi Infinit* este o operă, nu un tratat.

2 La sfârşitul cărţii *Dificile Liberte*, sub titlul „Signature”. Pot fi găsite punctele de reper pentru o biografie filosofică a lui Levinas.

o pură dezordine. Nu vom opta între deschidere şi totalitate. Vom fi, prin urmare, incoerenţi, fără însă a ne decide în chip sistematic pentru incoerenţă. Posibilitatea sistemului imposibil va sta la orizont pentru a ne păzi de empirism Fără a reflecta aici la filosofia acestei ezitări, să notăm între paranteze că, prin simpla ei enunţare, am abordat deja problematica proprie lui Levinas.

I. Violenţa luminii

Părăsirea Greciei era premeditată discret încă din *Teoria intuiţiei în fenomenologia lui Husserl*. În 1930, aceasta a fost cea dihtâi mare lucrare dedicată, în Franţa, gândirii husserliene în întregul său. Printr-o remarcabilă expunere a dezvoltărilor fenomenologiei, atât cât erau

ele accesibile în acel moment pornind de la operele publicate şi de la învăţătura maestrului, prin precauţii ce lăsau deja loc „surprizelor" pe care puteau să le „rezerve" meditaţia şi ineditele lui Husserl, reticenţa era declarată. Imperialismul *theoriei* îl neliniştea deja pe Levinas. Mai mult decât oricare altă filosofie, *fenomenologia*, pe urmele lui Platon, trebuia să fie lovită de lumină. Dat fiind că nu ştiuse să reducă cea de pe urmă naivitate, aceea a privirii, ea predetermina fiinţa ca obiect

Acuzaţia este încă timidă şi nu dintr-o bucată.

a) în primul rând, este greu să înalţi un discurs filosofic împotriva luminii. Chiar treizeci de ani mai târziu, atunci când reproşurile la adresa teoretismului şi a fenomenologiei – husserliene – vor deveni motivele esenţiale ale rupturii de tradiţie, va mai fi încă nevoie să se ofere unei anumite luminări nuditatea chipului aproapelui (*autrui*), această „epifanie" a unei anumite non-lumini în faţa căreia vor trebui să tacă şi să se dezarmeze toate violenţele. În special aceea legată de fenomenologie.

b) în al doilea rând, fapt dificil de trecut

cu vederea. Husserl predetermină atât de puţin fiinţa ca obiect încât, în *Idei* I, existenţa absolută nu-i este recunoscută decât conştiinţei pure. S-a pretins de multe ori. Este adevărat, că diferenţa ar fi cu totul neimportantă şi că o filosofie a conştiinţei nu este altceva decât o filosofie a obiectului. Lectura pe care Levinas i-o face lui Husserl a fost, în privinţa acestui punct, întotdeauna nuanţată, suplă, contrastată. Încă din *Teoria intuiţiei*.

Violenţă şi metafizică teoria este deosebită, nu întâmplător, de obiectivitate în general. Vom vedea ceva mai departe: conştiinţa practică, axiologică etc. Este, pentru Husserl, şi o conştiinţă de obiect Levinas recunoaşte clar acest lucru. Acuzaţia ar viza deci, în realitate, primatul ireductibil al corelaţiei subiect-obiect Ceva mai târziu însă, Levinas va începe să insiste tot mai mult asupra a ceea ce, în fenomenologia husserliană, ne conduce dincolo sau dincoace de „corelaţia subiect-obiect”. Va fi vorba, de exemplu, despre „intenţionalitatea în calitatea sa de relaţie cu alteritatea” ca „exterioritate care nu este una obiectivă”, despre sensibilitate, despre geneza pasivă, despre mişcarea

temporalizării1 etc.

c) Apoi, soarele lui ertexeiva *xr\z*, *ovoiac*, va lumina întotdeauna, pentru Levinas, trezirea pură şi sursa inepuizabilă a gândirii. El este nu numai strămoşul grec al Infinitului ce transcende totalitatea (totalitate a fiinţei sau a noemei, a aceluiaşi sau a eului) 2, ci şi instrumentul unei destrucţii a ontologiei şi a fenomenologiei supuse totalităţii neutre a Aceluiaşi ca Fiinţă sau ca Eu. Toate eseurile reunite, în 1947, sub titlul *De l'existence a l'existent* vor fi plasate sub semnul „formulei platoniciene care aşază Binele mai presus de Fiinţă" (în *Totalitate şi Infinit*, „Fenomenologia Erosului" descrie mişcarea lui ejte Keiva *xr\g* auoaac în chiar experienţa mângâierii). În 1947, Levinas va numi această mişcare – care nu este una teologică, care nu este transcendere către „o existenţă superioară" –... Ex-cedenţă". Pornind din fiinţă, ex-cedenţa este o „ieşire din fiinţă şi din categoriile care o descriu". Această ex-cedenţă etică trasează deja locul – sau, mai curând, ne-locul – metafizicii înţelese ca meta-teologie, meta-ontologie, meta-fenomenologie. Va trebui să revenim asupra acestei lecturi a lui EJieKeiva xfjg

ovoiac, şi asupra raporturilor sale cu ontologia să

1 Cf... La Technique phenomenologique", în „Husserl", *Cahiers de Royaumont,* şi „Intenţionnalite et Metaphysique". În *Revue philosophique,* 1959.

* „Dincolo de fiinţă", „în afara fiinţei" (cf. Platon, *Republica,* 509 c, în Platon, *Opere V,* traducere de Andrei Cornea. Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică. Bucureşti, 1986, p. 309).

2 Celălalt strămoş, cel latin (esc). Va fi cartezian: ideea Infinitului anunţându-se gândirii ca fiind ceea ce Întotdeauna, o debordează. Am numit, astfel, singurele două gesturi filosofice care. Spre deosebire de autorii lor. Sunt achitate total, recunoscute ca nevinovate de către Levinas. În afara acestor două anticipări, tradiţia nu va fi cunoscut niciodată, sub denumirea de infinit, decât... Falsul infinit", incapabil să-l debordeze pe Acelaşi în chip absolut: infinitul ca orizont indefinit sau ca transcendentă a totalităţii în raport cu părţile.

reţinem, pentru moment, dat fiind că este vorba de lumină, faptul că mişcarea platoniciană este interpretată în aşa fel încât ea nu mai conduce spre soare, ci mai presus chiar de lumină şi de fiinţă, mai presus de lumina fiinţei: „Întâlnim *în felul nostru* ideea platoniciană a Binelui aflat mai presus de Fiinţă”, se va putea citi la sfârşitul cărţii *Totalitate* şi *Infinit*, referitor la creaţie şi la fecunditate (noi subliniem), *în felul nostru*, ceea ce vrea să însemne că ex-cedenţa etică nu proiectează spre neutralitatea binelui, ci spre aproapele (*autrui*), iar ceea ce (e) ejiexeiva xffg ouatag nu este, în chip esenţial, lumină, ci fecunditate sau generozitate. Creaţia nu este creaţie decât *a* celuilalt, ea nu este posibilă decât ca paternitate, iar raporturile tată-fiu scapă tuturor categoriilor logicii, ontologiei şi fenomenologiei în care absolutul celuilalt e, cu necesitate, acelaşi. (Dar deja soarele platonician nu lumina el, oare, soarele vizibil, iar ex-cedenţa nu avea. Oare, loc în meta-fora acestor doi sori? Binele nu era, oare, sursa – necesarmente nocturnă – a tot ce-i lumină? Lumină (de deasupra) a luminii. Miezul luminii este întunecat, s-a observat nu o dată1. Apoi.

Soarele lui Platon nu doar luminează: el produce viaţă. Binele e părintele soarelui vizibil, care le oferă fiinţelor „devenirea, creşterea şi hrana” (*Republica*. 508 a-509 b**), *d*) Fireşte, în sfârşit, că Levinas este cât se poate de atent la tot ceea ce, în analizele lui Husserl, are darul de a tempera sau de a complica primordialitatea conştiinţei teoretice. Într-un paragraf consacrat „Conştiinţei non-teoretice” se recunoaşte, astfel, că primatul obiectivităţii în general nu se confundă, în chip necesar, în *Idei* I, cu primatul atitudinii teoretice. Există acte şi obiecte non-teoretice „ale unei structuri ontologice noi şi ireductibile”. „De exemplu”, spune Husserl, „actul de *valorizare* constituie un obiect (*Gegenstăndlichkeit*) *axiologic* specific în raport cu lumea lucrurilor, constituie o fiinţă dintr-o regiune nouă...” Levinas admite, de asemenea, în mai multe rânduri, că importanţa acordată obiectivităţii teoretice se datorează călăuzei transcendentale alese cel mai des în *Idei* I: percepţia lucrului întins. (Se ştia deja, cu toate acestea, că acest fir conducător putea să nu fie decât un exemplu provizoriu.)

În pofida tuturor acestor măsuri de

precauţie. În pofida unei oscilaţii constante între litera şi spiritul husserlianismului (cea dintâi fiind, cel

* în original: *Lumière* (*au-delă*) *de la lumière*. 1 Cf. Exemplele filosofice şi poetice oferite de Gaston Bachelard în *La Terre ei ies Reveriei du repos*. P. 22 şi urm.

— Traducere de Andrei Cornea. În Platon, op. cit., pp. 307 – 309.

Violenţă ţi metafizică mai adesea, contestată în numele celui din urmă1, în pofida insistenţei asupra a ceea ce capătă numele de „fluctuaţie în gândirea lui Husserl”, o ruptură e semnalată, asupra căreia nu se va mai reveni niciodată Reducţia fenomenologică, al cărei „rol istoric... nici măcar nu constituie o problemă” pentru Husserl, rămâne prizoniera atitudinii naturale, posibilă prin ea „în măsura în care aceasta e teoretică” 2. „Husserl îşi acordă libertatea teoriei tot aşa cum îşi acordă teoria însăşi” Capitolul IV al lucrării, intitulat „Conştiinţa teoretică”, desemnează, în interiorul unei analize strânse şi nuanţate, locul despărţirii: nu pot fi menţinute, în acelaşi timp, primatul actului obiectivant şi originalitatea ireductibilă a conştiinţei non-teoretice. Iar

dacă „concepţia cu privire la conştiinţă din cea de-a cincea *Untersuchung* ni se pare nu numai a afirma un primat al conştiinţei teoretice, ci şi a nu vedea decât în ea accesul la ceea ce constituie *fiinţa* obiectului”, dacă „lumea existentă, care ne e revelată.

1 Aceasta e schema care comandă tot timpul raportarea lui Levinas la Husserl. Teoretismul şi obiectivismul ar constitui, astfel, concluzia şi litera operei husserliene care ar trăda spiritul analizei intenţionale şi al fenomenologiei. Cf., de exemplu, „Intenţionnalite et Metaphysique”: „Marea contribuţie a fenomenologiei husserliene ţine de ideea că intenţionalitatea, sau relaţia cu alteritatea. Nu împietreşte, polarizându-se ca subiect-obiect Desigur, felul în care Husserl însuşi interpretează şi analizează această debordare a intenţionalităţii obiectivante de către intenţionalitatea transcendentală constă în reducerea acesteia din urmă la alte intuiţii şi la un soi de «mici percepţii»”(Ar fi subscris Husserl la această interpretare a „interpretării” sale? Suntem departe de a fi siguri, dar nu este locul aici pentru această

chestiune.) Urmează o descriere a sferei preobiective a unei experienţe intenţionale care iese cu totul din sine spre celălalt (descriere ce nu ne-a părut, totuşi, a depăşi nicio clipă o anumită literalitate husserliană). Aceeaşi schemă în „La Technique phbnomenologique” şi în *Totalite et Infmi*: „Învăţăturii esenţiale” a lui Husserl îi este opusă „litera” ei. „Ce contează că în fenomenologia husserliană. Luată literal, aceste orizonturi nebănuite se interpretează, la rândul lor. Ca nişte gânduri ce vizează obiecte!”

2 Propoziţie pe care Husserl n-ar fi acceptat-o, cu siguranţă, uşor. La fel, întreaga analiză consacrată tezei doxice şi paragrafului 117 din *Idei* (THI.P. 192) ţine ea, oare. Seama de extraordinara extindere a noţiunilor de *teză* şi *de*. *Xa* operată de Husserl. Care se arată deja peste măsură de preocupat să respecte originalitatea practicului, a axiologicului, a esteticului? Cât priveşte semnificaţia istorică a reducţiei, este adevărat că În 1930 şi în operele publicate. Husserl nu făcuse încă din ea o temă. Asupra acestui punct vom reveni. Ceea ce ne interesează, pentru

moment, nu este adevărul husserlian. Ci itinerarul lui Levinas.

Scriitura ţi diferenţa are modul de existenţă al obiectului ce se oferă privirii teoretice", dacă „lumea reală este lumea cunoaşterii", dacă „în filosofia sa [a lui Husserl]... cunoaşterea, reprezentarea1 nu constituie un mod de viaţă de acelaşi nivel cu celelalte şi niciun mod secundar", atunci „va trebui să ne despărţim de toate acestea".

Se poate deja prevedea inconfortul cu care va avea, mai târziu, de luptat o gândire care, respingând excelenţa raţionalităţii teoretice, nu va înceta, totuşi, să recurgă la raţionalismul şi la universalismul cele mai dezrădăcinate împotriva violenţelor misticii şi ale istoriei, împotriva raptului specific entuziasmului şi extazului. Se pot, de asemenea, prevedea dificultăţile unui parcurs ce duce spre o metafizică a separaţiei trecând printr-o reducţie a teoretismului. Căci separaţia, distanţa şi impasibilitatea erau cele vizate, până aici, de obiecţiile clasice formulate la adresa teoretismului şi a obiectivismului. Va fi mai multă forţă – şi mai mult pericol – în denunţarea, dimpotrivă, a cecităţii

teoretismului, a incapacităţii acestuia de a ieşi din sine spre exterioritatea absolută, spre total-altul, spre infinit-altul, „mai obiectiv decât obiectivitatea” (TI). Complicitatea dintre obiectivitatea teoretică şi comuniunea mistică – aceasta va fi adevărata ţintă a lui Levinas. Unitate premetafizică a uneia şi aceleiaşi violenţe. Alternanţă modificând mereu aceeaşi închidere a celuilalt în 1930, Levinas se întoarce spre Heidegger. Împotriva lui Husserl. Este momentul în care apare *Sein und Zeit* şi învăţătura lui Heidegger începe să se propage. Tot ceea ce debordează comentariul şi „litera” textului husserlian se îndreaptă, acum, în direcţia „ontologiei”, „în înţelesul cu totul special pe care Heidegger îl dă acestui termen” (THI). În critica pe care i-o face lui Husserl, Levinas reţine aici două teme heideggeriene: 1. În pofida „ideii atât de profunde că În ordine ontologică, lumea ştiinţei este posterioară lumii concrete şi vagi a percepţiei şi depinde de ea”. Husserl „a greşit, poate, văzând în această lume concretă o lume de obiecte, mai presus de orice, percepute” (THI). Heidegger merge mai departe, pentru el

1 în ceea ce priveşte reprezentarea, motiv important al divergenţei, ca şi demnitatea şi statutul pe care ea le deţine în fenomenologia husserliană. Levinas pare, totuşi, a nu fi încetat niciodată să ezite. Dar. Aproape de fiecare dată. Tot între spirit şi literă. Uneori însă. Şi între drept şi fapt Această mişcare poate fi urmărită în următoarele pasaje: THI, p. 90 şi urm: E DE. Pp. 22 – 23 şi în special p. 52: ... La Technique phenomenologique”. Pp. 98 – 99: TI, p. 95 şi urm.

Violenţă şi metafizică această lume neoferindu-se, în primul rând, unei priviri, ci (formulare pe care ne întrebăm dacă Heidegger ar fi acceptat-o) „în chiar fiinţa sa, ca un centru de acţiune, ca un câmp de activitate sau de *solicitudine*” (*ibid.*); *2.* Deşi a avut dreptate pronunţându-se împotriva istoricismului şi istoriei naturaliste, Husserl a neglijat, totuşi, „situaţia istorică a omului... luată într-un alt sens” 1.

— Există o istoricitate şi o temporalitate a omului care nu-i sunt doar predicate, ci „însăşi substanţialitatea substanţei sale”. Tocmai „această structură... e cea care ocupă un loc atât de important în gândirea unui Heidegger...” (*ibid.*).

Se poate deja prevedea cu ce inconfort va avea, mai târziu, de luptat o gândire care, refuzând excelenţa unei „filosofii” ce „pare… tot atât de independentă de situaţia istorică a omului ca şi teoria care caută să privească totul *sub specie acternităţis*” (THI), nu va înceta, mai târziu, să recurgă, ca şi la experienţă, la „escatologie”, care „ca «dincolo» al istoriei, smulge fiinţele de sub jurisdicţia istoriei…” (TI). Avem de-a face aici nu cu o contradicţie, ci cu o deplasare de concepte – în cazul de faţă. A conceptului de istorie – pe care va trebui să o urmă (îi) m. Şi poate că, atunci, aparenţa de contradicţie se va spulbera asemenea fantasmei unei filosofii împietrite în conceptualitatea ei elementală. Contradicţie din punctul de vedere a ceea ce Levinas va numi. Deseori… loaică formală”.

Să urmă (îi) în această deplasare. Ceea ce în mod respectuos şi moderat, i se reproşează lui Husserl într-un stil heideggerian nu va întârzia să devină cap de acuzare în cadrul unui rechizitoriu îndreptat, de data aceasta. Împotriva lui Heidegger însuşi, şi a cărui violenţă nu va înceta să crească. Nu este, desigur, vorba de denunţarea, ca teoretism militant, a unei

gândiri care. Încă de la primul ei act. A refuzat să considere evidenţa obiectului ca fiind ultimul său recurs; şi pentru care istoricitatea sensului, conform propriilor termeni ai lui Levinas, „ruinează claritatea şi constituţia, înţelese ca moduri de existenţă autentice ale spiritului” (E DE); pentru care, în sfârşit, „evi

1 în E DE. Într-o epocă (1940 – 1949) în care surprizele. În această privinţă, nu mai erau rezervate, tema acestei critici va continua să ocupe locul central: ... La Husserl. Fenomenul sensului nu a fost niciodată determinat de istorie”. (Nu vrem să spunem că fraza aceasta ar fi. *Până la urmă*. În contradicţie cu intenţiile, cunoscute în acel moment, ale lui Husserl. Acestea însă. Oricum ar sta. În fond şi în definitiv, lucrurile, nu sunt. Oare, deja încă şi mai problematice decât pare a considera Levinas?)

denţa nu mai constituie modul fundamental al intelecţiei”, „existenţa este ireductibilă la lumina evidenţei”, iar „drama existenţei” se joacă „înainte de apariţia luminii” (*ibid.*). Cu toate acestea, la o adâncime neobişnuită – prin aceasta însă,

faptul ca atare şi acuzaţia sunt cu atât mai semnificative –, Heidegger însuşi nu ar fi făcut decât să interogheze şi să reducă teoretismul în numele şi în interiorul unei tradiţii greco-platoniciene supravegheate de instanţa privirii şi de metafora luminii. Adică de cuplul spaţial înăuntru-afară (este însă acesta pe de-a-ntregul un cuplu *spaţiali*), din care trăieşte opoziţia subiect-obi-ect Pretinzând a reduce această din urmă schemă, Heidegger ar fi reţinut tocmai ceea ce o făcea posibilă şi necesară: lumina, dezvăluirea, înţelegerea sau preînţelegerea. E ceea ce ni se spune în unele texte scrise după *En decouvrant l'existence*. „Grija heideggeriană, iluminată pe de-a-ntregul de înţelegere (chiar dacă înţelegerea însăşi se prezintă ca grijă), este deja determinată de structura «înăuntru-afară» ce caracterizează lumina". Reuşind să zdruncine structura „înăuntru-afară" exact în punctul în care aceasta i-ar fi rezistat lui Heidegger. Levinas nu pretinde câtuşi de puţin a o anula sau a-i nega sensul şi existenţa Tot aşa cum n-o face, de altfel, nici în cazul opoziţiei subiect-obiect sau cogito-cogitatum. Într-un stil ce permite aici recunoaşterea gândirii puternice şi fidele

(acesta este şi stilul lui Heidegger), Levinas respectă zona sau stratul de adevăr tradiţional; iar filosofiile cărora el le descrie presupoziţiile nu sunt, în general, nici respinse şi nici criticate. Aici, de pildă, nu este vorba decât de a face să apară, sub acest adevăr, ca întemeindu-l şi disimulându-se în el, „o situaţie care precede scindarea fiinţei într-un înăuntru şi un afară”. Şi. Cu toate acestea, de a instaura, într-un sens care va trebui să fie nou. Cât se poate de nou. O metafizică a separaţiei şi a exteriorităţii radicale. E de presimţit că această metafizică va întâmpina dificultăţi în a-şi găsi propriul limbaj în elementul unui logos tradiţional în întregime controlat de structura „înăuntru-afară”, „interioritate-exterioritate”.

Astfel, „fără a fi cunoaştere, temporalitatea lui Heidegger e un extaz, «faptul-de-a-fi-în-afara-sinelui». Nu transcendenţă a teoriei, ci deja ieşire dintr-o interioritate spre o exterioritate”. Structura lui *Mitsein* va fi ea însăşi interpretată ca o moştenire platoniciană şi ca apartenenţă la lumea luminii. Căci. Într-adevăr, prin experienţa erosului şi a paternităţii, prin aşteptarea morţii ar trebui

să-şi facă apariţia un mod de raportare la celălalt care să nu se mai lase înţeles ca o modificare a „noţiunii eleate de Fiinţă” (TA). Aceasta din urmă ar cere ca multiplicitatea să fie cuprinsă (*comprise*) m şi supusă (*soumise*) imperiului unităţii. După Levinas. Ea ar continua să

*Violejiţă şi metafizic*ă comande filosofia lui Platon, până şi în conceptul său de feminitate (gândită ca materie, în categoriile activităţii şi pasivităţii) şi chiar în conceptul său de cetate, care „trebuie să imite lumea ideilor” (TA).

„Spre un pluralism care să nu fuzioneze în unitate am vrea să ne îndreptăm; şi, dacă aşa ceva poate fi îndrăznit, spre o ruptură de Parmenide” (TA). La comiterea unui al doilea paricid ne îndeamnă, aşadar, Levinas. Trebuie ucis tatăl grec care continuă să ne ţină sub legea sa, faptă pe care un grec – Platon – nu s-a putut niciodată hotărî sincer să o comită, amânând-o sub forma unui omor halucinatoriu. Halucinaţie în halucinaţia, deja, a cuvântului. Dar ceea ce un grec aici nu a putut să facă, un negrec va izbuti, oare, să facă altfel decât deghizându-se în grec, *vorbind* greceşte, prefăcându-se că vorbeşte greceşte pentru a putea să se

apropie de rege? Şi, dat fiind că e vorba de uciderea unei rostiri, vom putea şti vreodată care este adevărata, ultima victimă a acestei prefăcătorii? Ne putem noi. Oare, preface a vorbi o limbă? Străinul eleat şi discipol al lui Parmenide se văzuse nevoit să-i dea acestuia din urmă dreptate (*lui donner raisori*) pentru a putea să-l învingă {*potir avoir raison de lui*): silind nefiinţa să fie (*pliant le non-etre a être*), *ti* trebuise „să-şi ia adio de la un ştiu ce contrariu al fiinţei” şi să limiteze nefiinţa la relativitatea ei la fiinţă, adică la mişcarea alterităţii.

De ce, după Levinas, repetarea omorului era necesară? Pentru că gestul platonician este sortit să rămână ineficient atâta vreme cât multiplicitatea şi alteritatea nu vor fi înţelese ca *solitudine* absolută a *existentului* (*de l'existent*) în *existarea* sa (*son exister*). Aceasta este, în acel moment, „din raţiuni de eufonie” (TA), traducerea aleasă de Levinas pentru *Seiendes* şi *Sein*. Această alegere nu va înceta să întreţină un anumit echivoc: prin *existent*. Levinas înţelege, într-adevăr, aproape întotdeauna dacă nu chiar tot timpul, fiinţarea-om, fiinţarea în forma

...Glosarul de termeni heideggerieni”

întocmit de cel mai cunoscut cuplu de traducători în limba română ai lui Heidegger, Kleininger-Liiceanu… glosar” prezent în toate cele trei ediţii de texte din marele gânditor german realizate, până în prezent, de cei doi (în primele două sub denumirea de „Index terminologic”) – este vorba de volumele *Originea operei de artă* (Editura Univers, Bucureşti, 1982). *Repere pe drumul gândirii* (Editura Politică. Bucureşti. 1988). Şi *Originea operei de artă* (Editura Humanitas. Bucureşti. 1995). Care nu este o simplă reeditare a volumului cu acelaşi titlu din 1982. Dat fiind că reuneşte mai puţine texte, iar traducerea este revăzută. Îl traduce pe *Seiendes* prin… Fiinţare”, iar pe *Sein* prin… Fiinţă”. Noi traducem aici traducerea lui Levinas…

Or, astfel înţeles, existentul nu este fiinţarea (*Seiendes*) în general, el trimiţând – în primul rând din pricina rădăcinii comune – la ceea ce Heidegger numeşte *Existenz* şi care este „o modalitate a fiinţei, şi anume fiinţa acelei fiinţări care stă deschisă pentru deschiderea fiinţei, adică pentru acea deschidere în care se situează, în măsura în care ea o suportă”. *Was bedeutet „Existenz” în* Sein und Zeit? *Das*

Wort nennt cine Weise des Seins, und zwar das Sein desjenigen Seienden, das offen stent für die Offenheit des Seins, in der es stent, indem es sie ausstent („Introducere la «Ce este metafizica?»”).

Or, această solitudine a „existentului” în „existarea” sa ar fi primă, nu ar putea fi gândită plecând de la unitatea neutră a *existăm* (pe care Levinas o descrie deseori şi în chip atât de profund prin sintagma *// y a***”. Acest *îi y an\i* este însă, mai degrabă, totalitatea fiinţării indeterminate. Neutre, anonime etc. Decât fiinţa însăşi? Tema aceasta a lui *il y a* ar trebui confruntată în mod sistematic cu aluziile lui Heidegger la *es gibt***”.

— *Dasein,* „fiinţarea umană; faptul de a fi de ordinul existenţei umane” („Glosar”, în Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp,* traducere de Dorin Tilinca. Note de Dorin Tilinca şi Mircea Arman, Editura Jurnalul Literar, Bucureşti. 1994, p. 232). „Esenţială pentru transpunerea lui este înţelegerea lui *Da,* care. Aşa cum afirmă însuşi Heidegger, este tocmai *aletheia,* adică starea de neascundere – deschisul. Astfel, G. Liiceanu traduce termenul prin «fiinţă-în-deschis», adică Fiinţa ajunsă în locul de deschidere şi

luminare în care sălăşluieşte adevărul ei. Beaufret trece termenul între cuvintele intraductibile, ca Tao sau logos. Subscriem şi noi acestei opinii, căci forjarea unor termeni noi nu ar acoperi deplin semnificaţia propriu-zisă a termenului” („Notele versiunii româneşti”, *ibid.*, p. 218).

** „Introducere la «Ce este metafizica?»”, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, în Martin Heidegger. *Repere pe drumul gândim*. P. 356.

În limba franceză, „este”, „există”, „se află”.

**** *Es gibt*, „se dă”, „se dăruieşte”, „există”, „este” („Note” la Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, p. 218). „Dar nu se spune oare în *Sein und Zeit*. Acolo unde apare expresia ei *gibt*: «Doar atâta vreme cât este *Dasein* există Fiinţă»? Fără doar şi poate. Aceasta înseamnă: doar atâta vreme cât locul de deschidere al Fiinţei se manifestă îi este dată omului în proprietate Fiinţa. Ţine însă de destinul Fiinţei înseşi ca acest «deschis», adică locul de deschidere ca adevăr al Fiinţei înseşi, să se manifeste. Acesta este destinul locului de deschidere. Propoziţia respectivă nu înseamnă însă:

existenţa omului. În sensul tradiţional de *existenţia,* şi modern gândit. Ca realitate a lui *ego cogito,* este acea fiinţare prin care. Abia acum. Este creată Fiinţa. Propoziţia nu spune că Fiinţa este un produs al omului" („Scrisoare despre «umanism»", trad. Kleininger-Liiceanu, în *Originea operei de artă*. Ed. 1982, pp. 341 – 342).

Violenţă şi metafizică

(*Sein und Zeit,* „Scrisoare despre «umanism»"). Tot aşa cum oroarea sau teroarea pe care Levinas o opune angoasei heideggeriene ar trebui confruntată cu experienţa spaimei (*Scheu*), despre care, în *Nachwort* la *Was ist Metaphysik,* Heidegger spune că „sălăşluieşte aproape de angoasa esenţială").

Din adâncul acestei solitudini izvorăşte raportul cu celălalt Fără ea, fără acest secret prim, paricidul nu este decât o ficţiune teatrală a filosofiei. A pleca de la unitatea „existării" pentru a înţelege secretul, sub pretext că acesta *există* sau că *este* secretul existentului, „înseamnă a te închide în unitate şi a-l lăsa pe Parmenide să scape de orice paricid" (TA). Aşadar, Levinas se orientează, de aici înainte, spre o gândire a diferenţei originare. Este această

gândire în contradicţie cu intenţiile lui Heidegger? Există vreo diferenţă între această diferenţă şi diferenţa despre care vorbeşte cel din urmă? Apropierea dintre ele este mai mult decât verbală? Şi care dintre cele două diferenţe este cea cu adevărat originară? Sunt întrebări pe care le vom aborda ceva mai departe.

Lume a luminii şi a unităţii, „filosofie a unei lumi a luminii, a unei lumi fără timp". În această heliopolitică, „idealul socialului va fi căutat într-un ideal al fuziunii... subiectul... dispărând într-o reprezentare colectivă. Într-un ideal comun... Colectivitatea e cea care spune «noi», cea care. Cu privirile aţintite spre soarele inteligibil, spre adevăr, îl simte pe celălalt alături, nu în faţă... *Miteinandersein* rămâne, şi el, o colectivitate a lui «împreună cu», şi în jurul adevărului se dezvăluie el în forma sa autentică". Or, „sperăm să arătăm. În ceea ce ne priveşte, că nu prepoziţia *mit* [cu] trebuie să fie cea care descrie relaţia originară cu celălalt". Sub solidaritate, sub tovărăşie, mai înainte de *Mitsein*. Care nu ar fi decât o forma derivată şi modificată a raportului originar cu celălalt. Levinas vizează deja faţa-către-faţă (*le face-a-face*)

şi întâlnirea chipului „Faţă-către-faţă fără intermediar” şi fără „comuniune”. Fără intermediar şi fără comuniune, nici mediatitate, nici imediatitate. Acesta este adevărul relaţiei noastre cu celălalt, adevărul faţă de care logosul tradiţional se arată în veci neospitalier. Adevăr de negândit al experienţei vii. La care Levinas revine neîncetat şi pe care rostirea filosofică nu poate încerca să-l adăpostească fără a da imediat la iveală. În propria-i lumină, mizerabile crăpături şi o rigiditate trecând drept soliditate. S-ar putea, desigur, arăta că scriiturii lui Levinas îi este propriu faptul de a se mişca. În momentele sale decisive, de-a lungul acestor crăpături. Înaintând, cu deplină stăpânire. Prin negaţii şi negaţie contra negaţie. Calea sa nu este aceea a unui... Sau... său”, ci a unui „nici... nici”. Forţa poetică a metaforei este. De multe ori. Unna acestei alternative refuzate şi a acestei răni din limbaj. Prin ea. În deschiderea ei. Experienţa însăşi se arată în tăcere.

Fără intermediar şi fără comuniune, proximitate şi distanţă absolute: ...eros în care. În proximitatea celuilalt, e menţinută integral distanţa, şi al cărui patetism rezultă

deopotrivă din această proximitate şi din această dualitate”. Comunitate a non-prezenţei, deci a non-fe-nomenalităţii. Nu comunitate fără lumină, nu sinagogă cu ochii legaţi, ci comunitate anterioară luminii platoniciene. Lumină de dinaintea luminii neutre, de dinainte de adevărul care apare abia ca terţ, „către care privim împreună”, adevăr al judecăţii şi al arbitrajului. Numai celălalt, total-altul*, poate să se manifeste ca fiind ceea ce e, mai înainte de apariţia adevărului comun, printr-o anumită non-manifestare şi printr-o anumită absenţă. Numai despre el se poate afirma că fenomenul său constituie o anumită non-fenomenalitate, că prezenţa sa (*e*) o anumită absenţă. Nu absenţă pur şi simplu, de care logica ar sfârşi prin a profita, ci o *anumită* absenţă. Această formulare arată clar: în această experienţă a celuilalt, logica non-contradicţiei, adică tot ceea ce Levinas va desemna sub denumirea de „logică formală”, se află contestat în chiar rădăcina sa Această rădăcină ar fi nu doar aceea a limbajului nostru, ci a întregii filosofii occidentale1, în special a fenomenologiei şi a ontologiei. Această naivitate le-ar împiedica să-l gândească pe celălalt (adică

să gândească; iar raţiunea ar fi, astfel, dar nu Levinas a spus acest lucru, „inamicul gândirii”) şi să-şi rânduiască discursul în funcţie de el. Urmarea acestui fapt ar fi dublă: *a*) Negândindu-l pe celălalt, ele ratează timpul. Ratând timpul, ele ratează istoria Alteritatea absolută a clipelor, fără de care n-ar exista timp. Nu poate să fie produsă – constituită – în identitatea subiectului sau a existentului. Ea-i vine timpului [ea vine în timp, *elle vient au temps*) prin celălalt Bergson şi Heidegger vor fi ignorat acest lucru (EE). Husserl încă şi mai mult *b*) Mai grav: a te priva de celălalt (nu prin vreun dezvăţ, despărţindu-te de el, ceea ce înseamnă tocmai a te raporta la el, a-l respecta, ci prin ignorarea lui, altfel spus prin cunoaşterea, prin identificarea, prin asimilarea lui), a te priva, prin urmare, de celălalt înseamnă a te închide într-o solitudine (solitudine rea, făcută din soliditate şi identitate cu sine) şi a reprima transcendenţa etică. Căci, într-adevăr, dacă tradiţia parmenidiană – şi ştim acum ce vrea să însemne aceasta pentru Levinas – ignoră ireductibila solitudine a „existentului”, ea ignoră, prin chiar acest fapt, în original: *le tout-autre* „Total-

diferitul”...cu-totul-altul”...total-altul”.

1 Nici măcar Hegel nu ar constitui o excepţie de la regulă. Contradicţia ar fi. Neîncetat şi în cele din urmă. Depăşită. Maxima cutezanţă ar consta aici în a întoarce împotriva lui Hegel acuzaţia de formalism şi în a denunţa reflecţia speculativă ca logică a intelectului, ca tautologică. Dificultatea unei astfel de întreprinderi este uşor de imaginat.

Violenţă şi metafizică şi relaţia cu celălalt Ea nu gândeşte solitudinea, ea nu-şi apare sieşi ca solitudine pentru că este o solitudine a totalităţii şi a opacităţii. „Solipsismul nu este o aberaţie şi niciun sofism; este structura însăşi a raţiunii”. Există, prin urmare, un solilocviu al raţiunii şi o solitudine a luminii. Incapabile să-l respecte pe celălalt în fiinţa şi în sensul său, atât fenomenologia, cât şi ontologia ar fi, aşadar, nişte filosofii ale violenţei. Prin ele, întreaga tradiţie filosofică ar fi în relaţie, în chiar sensul său şi în profunzime, cu opresiunea şi cu totalitarismul aceluiaşi. Veche prietenie ocultă între lumină şi putere, veche complicitate între obiectivitatea teoretică şi posesiunea

tehnico-politică1. „Dacă celălalt ar putea fi posedat, surprins şi cunoscut, n-ar mai fi celălalt A poseda, a cunoaşte şi a surprinde sunt sinonime ale puterii” (TA). A vedea (*voir*) şi a cunoaşte (*savoir*), a avea (*avoir*) şi a putea (*pouvoir*) nu se desfăşoară decât în identitatea opresivă şi luminoasă a aceluiaşi şi rămân, în ochii lui Levinas, categoriile fundamentale ale fenomenologiei şi ontologiei. Tot ceea ce îmi este dat în lumină pare a-mi fi dat mie însumi de către mine însumi. Astfel încât *metafora* heliologică nu face decât să ne deturneze privirea, furnizând un alibi violenţei istorice a luminii: deplasare a opresiunii tehnico-politice spre falsa inocenţă a discursului filosofic. Căci dintotdeauna s-a crezut că metaforele inocentează, înlătură greutatea lucrurilor şi a actelor. Dacă nu există istorie decât prin limbaj şi dacă limbajul (mai puţin atunci când numeşte fiinţa *însăşi* sau nimicul: aproape niciodată) este în mod elementar metaforic. Borges are dreptate: „Poate că istoria universală nu este decât istoria câtorva metafore”. Lumina nu este decât un exemplu al acestor... Câtorva metafore” fundamentale, dar ce exemplu! Cine-i va domina, cine-i va spune vreodată

sensul fără să se lase, mai întâi, spus de el? Ce limbaj va reuşi vreodată să i se sustragă? Cum va putea să se elibereze de ea, de exemplu, metafizica chipului ca *epifanie* a celuilalt? Poate că lumina nici nu are un contrariu, şi în niciun caz întunericul. Iar dacă toate limbajele se bat în ea, *modificând doar* aceeaşi metaforă şi alegând lumina *cea mai bună,* Borges, câteva pagini mai departe, are încă o dată dreptate: … Poate că

1 Alt inconfort: tehnica nu este nicio clipă condamnată, pur şi simplu, de Levinas. Ea poate să salveze de la o violenţă încă şi mai teribilă, de la violenţa „reacţionară”, aceea a raptului sacru, a înrădăcinării, a proximităţii naturale a peisajului… Tehnica ne smulge din lumea heideggeriană şi din superstiţiile Locului”. Ea oferă şansa de… A lăsa chipul uman să strălucească în deplina lui nuditate” {DL). Vom reveni însă. Nu vrem aici decât să lăsăm să se presimtă faptul că nicio filosofie a non-violenţei nu poate vreodată *în istorie* – ar avea ea însă vreun sens altundeva? – decât să aleagă violenţa mai mică înăuntrul unei *economii a violenţei*.

istoria universală nu este decât istoria diferitelor *intonaţii* ale câtorva metafore” (*Sfera lui Pascal*; sublinierea ne aparţine).

II. Fenomenologie, ontologie, metafizică

Aceste parcursuri erau critice, dar ascultau de vocea unor certitudini pline. Acestea îşi făceau doar simţită prezenţa, prin eseuri, prin analize concrete şi subtile, anunţând exotismul, mângâierea, insomnia, fecunditatea, travaliul, clipa, oboseala, în acest punct, în acest vârf al indescriptibilului indestructibil ce zgâria deja conceptualitatea clasică, căutându-şi-o pe a sa, printre refuzuri. *Totalitate şi Infinit*, marea operă, nu doar îmbogăţeşte aceste analize concrete, ci le organizează în interiorul unei puternice arhitecturi.

Mişcarea pozitivă care trece dincolo de dispreţ sau de ignorarea celuilalt, altfel spus dincolo de apreciere sau de priză, de comprehensiune şi de cunoaşterea celuilalt, este numită de Levinas *metafizică* sau *etică*. Transcendenţa metafizică e *dorinţă*.

Conceptul acesta de dorinţă e cât se poate de antihegelian. El nu desemnează mişcarea de negaţie şi de asimilare, negarea alterităţii necesară mai întâi pentru a putea deveni... Conştiinţă de sine”...sigură

de sine" (*Fenomenologia spiritului. Enciclopedia ştiinţelor filosofice*). Pentru Levinas, dorinţa e, dimpotrivă, respect şi cunoaştere a celuilalt ca altul, moment etico-metafizic pe care conştiinţa *trebuie* să-şi interzică să-l transgreseze. Acest gest de transgresiune şi de asimilare ar fi, dimpotrivă, o necesitate esenţială pentru Hegel. Levinas vede în el o necesitate naturală, premetafizică, şi separă, de-a lungul unor foarte frumoase analize, dorinţa de plăcere (*jouissance*), *ceea* ce Hegel nu pare a face. Plăcerea este doar amânată prin muncă: dorinţa hegeliană nu ar fi, aşadar, decât nevoia în sensul lui Levinas. Lucrurile ar apărea însă. Desigur, cu mult mai complicate dacă ar fi să urmărim cu minuţie mişcarea certitudinii şi a adevărului dorinţei în *Fenomenologia spiritului*. În pofida protestelor sale antikierkegaardjene, Levinas regăseşte aici temele din *Teamă şi cutremurare*: mişcarea dorinţei nu poate să fie ceea ce e decât ca paradox, ca renunţare la ceea ce este dorit

Nici intenţionalitatea teoretică şi nici afectivitatea nevoii nu epuizează mişcarea dorinţei: sensul şi ţelul lor e împlinirea, copleşirea, satisfacerea în totalitatea şi

identitatea aceluiaşi. Dorinţa, dimpotrivă, se

Violenţa şi metafizică lasă chemată de exterioritatea absolut ireductibilă a celuilalt, în raport cu care ea trebuie să rămână infinit inadecvaţi Egalul ei e lipsa de măsură. Nicio totalitate, vreodată, nu se va închide asupra ei. Metafizica dorinţei e, aşadar, o metafizică a separaţiei infinite. Nu conştiinţă a separaţiei ca şi conştiinţă iudaică, ca şi conştiinţă nefericită: în Odiseea hegeliană, nenorocirea lui Avraam este determinată ca provizie (*provision*), ca necesitate provizorie a unei întruchipări şi a unei treceri în orizontul reconcilierii, al întoarcerii la sine şi al cunoaşterii absolute. Aici însă nu există întoarcere. Apoi, dorinţa nu este nefericită. Este deschidere şi libertate. Iată de ce infinitul dorit poate să o comande, însă niciodată s-o potolească cu prezenţa sa „Iar dacă dorinţa ar trebui să ia sfârşit cu Dumnezeu, / Mi-aş dori, ah, infernul”. (Ne este însă îngăduit să-l citām pe Claudel pentru a-l comenta pe Levinas, din moment ce acesta din urmă polemizează inclusiv cu acest „spirit admirat încă de la cea mai fragedă vârstă” (DL)?)

Infinit-altul e invizibilul, întrucât vederea nu deschide decât exterioritatea iluzorie şi

relativă a teoriei şi a nevoii. Exterioritate pur provizorie, pe care ne-o acordăm *în vederea* consumării, a consumului. Inaccesibil, invizibilul e prea-înaltul (*le tres-haut*). Expresia aceasta – locuită, poate, de rezonanţele platoniciene evocate de Levinas, dar mai cu seamă de altele, mai uşor de recunoscut – rupe, prin excesul ei superlativ, litera spaţială a metaforei. Oricât de înaltă ar fi. Înălţimea este întotdeauna accesibilă; prea-înaltul însă este mai înalt ca înălţimea Nicio creştere în înălţime nu ar putea să-l măsoare. El nu aparţine spaţiului, nu face parte din lume. Care este însă necesitatea acestei înscrieri a limbajului în spaţiu în chiar momentul în care îl excedează? Iar dacă polul transcendenţei metafizice este non-înălţime spaţială, ce anume legitimează. În ultimă instanţă, folosirea expresiei transascendenţă, împrumutată de la J. Wahl? Tema chipului ne va ajuta, poate, să înţelegem acest lucru.

Eul este acelaşi (*le mâne*). Alteritatea sau negativitatea lăuntrică eului. Diferenţa interioară nu e decât o aparenţă: o *iluzie*, un „joc al Aceluiaşi”, „modul de identificare” al unui eu ale cărui momente esenţiale se numesc corpul, posesia, casă, economia etc.

Tuturor Levinas le consacră frumoase descrieri. Însă acest joc al aceluiaşi nu este monoton, nu se repetă sub forma monologului şi a tautologiei formale. Travaliu de identificare şi producere concretă a egoismului, el comportă o *anumită* negativitate. Negativitate finită, modificare internă şi relativă prin care eul se afectează pe el însuşi în mişcarea lui de identificare. El se alterează, astfel, către sine în sine. Rezistenţa oferită muncii, pe care. Astfel, o provoacă, rămâne un moment al

Scriitura ţi diferenţa aceluiaşi, moment finit care formează sistem şi totalitate cu agentul. E de la sine înţeles că Levinas descrie astfel *istoria* ca orbire faţă de celălalt şi procesiune laborioasă a aceluiaşi. Ne vom putea întreba dacă istoria poate să fie cu adevărat istorie, *dacă există istorie* atunci când negativitatea se află închisă în cercul aceluiaşi şi când munca nu se izbeşte cu adevărat de alteritate, îşi dă ea însăşi propria rezistenţă. Ne vom întreba dacă nu cumva istoria începe ea însăşi tocmai cu această raportare la celălalt pe care Levinas o plasează dincolo de istorie. Schema acestei întrebări ar putea să comande

întreaga lectură a cărţii *Totalitate* şi *Infinit*. Asistăm astfel, în orice caz, la acea deplasare a conceptului de istoricitate despre care vorbeam ceva mai înainte. Şi trebuie să recunoaştem că, fără o astfel de deplasare, niciun antihegelianism nu ar putea să fie perfect consecvent cu sine. Condiţia *necesară* a acestui antihegelianism e, astfel, satisfăcută.

Trebuie, totuşi, să fim atenţi: această temă a tautologiei concrete (non-formale) sau a falsei heterologii (finite), tema aceasta dificilă este propusă cu suficientă discreţie în deschiderea *Totalităţii*... dar ea condiţionează toate afirmaţiile acestei cărţi. Dacă negativitatea (muncă, istorie etc.) nu are nicio clipă legătură cu celălalt, dacă celălalt nu este simpla negare a aceluiaşi, atunci nici separaţia şi nici transcendenţa metafizică nu sunt gândite sub categoria negativităţii. Aşa cum – am văzut mai sus – simpla conştiinţă internă nu ar putea, fără irumperea total-altului, să-şi dea timpul şi alteritatea absolută a clipelor, tot aşa nici eul nu poate să dea naştere, în sine însuşi, alterităţii fără întâlnirea aproapelui.

Dacă aceste propoziţii iniţiale, care autorizează ecuaţia eului cu acelaşi, nu ne-

au convins, nimic n-o va mai putea face. Dacă nu îl urmăm pe Levinas atunci când acesta afirmă că lucrurile oferite muncii sau dorinţei – în sens hegelian (obiectivitatea naturală, de pildă) – aparţin eului, economiei acestuia (aceluiaşi), şi nu îi oferă rezistenţa absolută rezervată celuilalt (aproapelui), dacă suntem tentaţi să considerăm că această din urmă rezistenţă presupune, în înţelesul său cel mai propriu, fără însă a se confunda cu ea, posibilitatea rezistenţei lucrurilor (existenţa lumii care nu este eu şi în care eu sunt, în chipul cel mai original cu putinţă, de exemplu ca origine a lumii în lume...), dacă nu îl urmăm pe Levinas atunci când acesta afirmă că adevărata rezistenţă la acelaşi nu este aceea a lucrurilor, nu este o rezistenţă *reală*, ci *inteligibilă1*, dacă ne opunem, prin urmare, noţiunii de rezistenţă pur inteligibilă, mi-l vom mai putea urmări pe Levinas. Şi nu vom mai putea

1... Liberte et Commandement", în *Revue de me taphysique et de morale*. 1953.

Violenţă şi metafizică urmări fără un anume indefinibil disconfort operaţiunile conceptuale pe care disimetria clasică

dintre acelaşi şi celălalt le eliberează lăsându-se răsturnată; sau (ar spune o minte clasică) *prefăcâ*ndu-*se* că se pretează la o astfel de răsturnare, continuând să rămână însă *aceeaşi*, impasibilă sub o substituţie algebrică.

Ce e, aşadar, această întâlnire cu absolut-altul? Nici reprezentare, nici limitare, nici relaţie conceptuală cu acelaşi. Eul şi celălalt nu se lasă dominaţi, nu se lasă totalizaţi de un concept de relaţie. Şi aceasta în primul rând deoarece conceptul (materie a limbajului), întotdeauna *dat celuilalt*, nu poate să se închidă asupra celuilalt, nu poate să-l cuprindă (*le comprendre*). Dimensiunea daţi vă sau vocativă fiind cea care deschide direcţia originară a limbajului, ea nu ar putea să se lase, fără violenţă, cuprinsă şi modificată în dimensiunea acuzativă sau atributivă a obiectului. Limbajul nu poate, aşadar, să-şi totalizeze propria posibilitate şi să *cuprindă* în sine propria-i origine sau propriu-i ţel.

Nu avem, la drept vorbind, a ne întreba *ce* este această întâlnire. Ea este întâlnirea, singura ieşire, unica aventură în afara sinelui, spre imprevizibil-altul. *Fără speranţă de întoarcere*. În toate sensurile

acestei expresii, şi tocmai de aceea această escatologie care *nu* aşteaptă *nimic* pare, uneori, infinit de disperată. La drept vorbind. În, la Trace de l'Autre" („Urma Celuilalt"), escatologia nu doar „pare" disperată. Ea aşa este dată. Iar renunţarea ţine de semnificaţia sa esenţială. Descriind liturghia, dorinţa şi lucrarea (*L'oeuvre*) ca rupturi ale Economiei şi Odiseii. Ca imposibilitate a întoarcerii la acelaşi, Levinas vorbeşte de o „escatologie fără speranţă pentru sine sau eliberare din timpul meu".

Nu există, prin urmare, o conceptualitate a întâlnirii: aceasta nu e posibilă decât prin celălalt, graţie lui, graţie imprevizibilului, „refractar la categorie". Conceptul presupune o anticipare, un orizont în care alteritatea se *amortizează* prevestindu-se şi lăsându-se prevăzută. Infinit-altul nu poate fi adunat, strâns. Închis {*ne se relie pas*) într-un concept, nu poate fi gândit plecând de la un orizont care este mereu orizontul aceluiaşi, unitatea elementară în care apariţiile neaşteptate (*Ies surgissements*) şi surprizele sunt, de fiecare dată, întâmpinate de o înţelegere, sunt recunoscute. Se cuvine să gândim.

Astfel. Împotriva unei evidenţe despre care am putea crede – despre care nu putem să nu credem – că este eterul însuşi al gândirii noastre şi al limbajului nostru. A încerca să gândeşti contrariul îţi taie respiraţia şi nu este vorba doar de a gândi *contrariul*, care continuă să fie complice, ci de a-ţi elibera gândirea şi limbajul în vederea întâlnirii în afara alternativei clasice. Nu încape îndoială că această întâlnire care, pentru prima oară. Nu are forma contactului intuitiv (în etică. În sensul pe care i-l dă acesteia Levinas, prohibiţia principală, centrală, are în vedere tocmai contactul), ci pe aceea a separaţiei (întâlnirea ca despărţire, altă fractură a „logicii formale" 1), nu încape, aşadar, îndoială că această întâlnire a imprevizibilului *însuşi* constituie, fără doar şi poate, singura deschidere posibilă a timpului, singurul viitor pur, singura cheltuire pură *dincolo* de istoria ca economie. Acest viitor, acest dincolo nu este însă un alt timp, un timp diferit, un mâine al istoriei. El este *prezent* în chiar inima experienţei. Prezent nu printr-o prezenţă totală, ci ca *urmă*. Experienţa însăşi e, prin urmare, escatologică, prin origine şi în întregul său, mai înainte de orice doamă, de

orice convertire, de orice articol de credinţă ori de filosofic

Faţa-către-faţă cu celălalt într-o privire fi într-o rostire care menţin distanţa şi întrerup toate totalităţile, acest a-fi-împreună ca separaţie precede sau debordează societatea, colectivitatea, comunitatea Levinas îl numeşte *religie*. Aceasta deschide etica Relaţia etică este o relaţie religioasă (DL). Nu *o* religie, ci religia, religiozitatea religiosului. Această transcendere dincolo de negati-vitate nu se împlineşte în intuirea unei prezenţe pozitive, ea „doar instaurează limbajul în care nici nu, nici da nu au primul cuvânt” (TI), ci interogaţia Interogaţie, cu toate acestea, non-teoretică. Întrebare totală, disperare şi lipsă, rugăminte, rugăciune exigentă adresată unei libertăţi, altfel spus poruncă: singurul imperativ etic posibil, singura non-violenţă încarnată dat fiind că este respect pentru celălalt Respect imediat al celuilalt însuşi, dat fiind că nu trece, am putea spune fără a urma vreo indicaţie literală a lui Levinas, prin elementul neutru al universalului şi prin respectul – în sens kantian2 – al Legii.

1 Dintre numeroasele pasaje ce denunţă neputinţa respectivei „logici formale” în faţa semnificaţiilor experienţei pure, se cuvin semnalate îndeosebi TI, p. 168,237,253,345, în care descrierea fecundităţii se vede nevoită să recunoască „o dualitate a Identicului”. (Unul în doi, unul în trei... Logosului grec deja nu-i fusese dat să supravieţuiască unor cutremure de acelaşi fel? Şi nu le primise el, mai degrabă, în sine însuşi?)

2 Afirmaţie în acelaşi timp profund fidelă faţă de Kant („Respectul se aplică întotdeauna numai persoanelor”. *Critica raţiunii practice*) şi funciar antikantiană, dat fiind că Fără elementul formal al universalităţii, fără ordinea pură a legii, respectul pentru celălalt, respectul şi celălalt nu au cum să scape din imediatitatea empirică şi patologică. Cum reuşesc, totuşi, să scape. În viziunea lui Levinas? Vom regreta, poate aici că nicio confruntare sistematică şi atentă nu este organizată. În special cu Kant. După cunoştinţa noastră, nu există decât o aluzie, foarte în treacăt. Într-un

Violenţă şi metafizică

Această restaurare a metafizicii permite, atunci, radicalizarea şi sistematizarea reducţiilor anterioare ale fenomenologiei şi ale ontologiei. *Văzul* este, desigur, la o primă vedere, o cunoaştere respectuoasă, iar lumina trece drept elementul care, în chipul cel mai fidel, în modul cel mai neutru cu putinţă, ca terţ, lasă cunoscutul să fie. Nu întâmplător relaţia teoretică a fost schema preferată a relaţiei metafizice (cf. TI). Atunci când cel de-al treilea termen este, în cea mai neutră indeterminare a sa, lumină a fiinţei – care nu este nici fiinţare, nici non-fiinţare, în vreme ce acelaşi şi celălalt *sunt* –, relaţia teoretică este ontologie. Iar aceasta, conform lui Levinas, îl readuce întotdeauna pe celălalt în sânul aceluiaşi, în beneficiul unităţii fiinţei. Şi libertatea teoretică ce accede la gândirea fiinţei nu este decât identificarea aceluiaşi, lumină în care eu îmi dau ceea ce pretind a întâlni, libertate *economică,* în înţelesul cu totul particular pe care Levinas îl dă acestui cuvânt. Libertate în imanenţă, libertate premetafizică, am putea spune chiar fizică, libertate empirică, chiar dacă, în istorie, poartă numele de raţiune. Raţiunea ar fi naturi Metafizica nu începe decât atunci

când teoria se critică pe ea însăşi ca ontologie, ca dogmatism şi ca spontaneitate a aceluiaşi, atunci când, ieşind „din sine, ea se lasă pusă sub semnul întrebării de către celălalt în mişcarea etică. Posterioară în fapt, metafizica, înţeleasă ca o critică a ontologiei, este, de drept şi în ordine filosofică, primă. Iar dacă este adevărat că „filosofia occidentală a fost, cel mai adesea, o ontologie”, dominată, încă de la Socrate, de o Raţiune ce nu primeşte decât ceea ce ea însăşi îşi dă1, care nu face nimic altceva decât să se reamintească sieşi pe sine, dacă ontologia este, aşadar, o tautologie şi o egologie.

articol, la nişte „ecouri kantiene” şi „la filosofia practică a lui Kant, de care ne simţim în mod deosebit apropiaţi” („L'ontologie est-elle fondamentale?”, *R.M.M.*, 1951; reluat în *Phe nome nologie, Existence*). O astfel de confruntare ar fi cerută nu numai de temele etice, ci deja de diferenţa dintre totalitate şi infinit, asupra căreia Kant, printre alţii şi poate chiar într-o măsură mai mare decât alţii, a reflectat în câteva rânduri.

1 Levinas acuză deseori magisteriatul

socratic care nu transmite nicio învăţătură, care nu transmite, ca învăţătură, decât deja cunoscutul şi care scoate totul din sine, adică din Eu sau din Acelaşi ca Memorie. Şi anamneză ar fi tot o procesiune a Aceluiaşi. Asupra acestui punct cel puţin. Levinas nu va putea să i se opună lui Kierkegaard (cf... De exemplu. J. Wahl. *Études kierkegaardiennes*. Pp. 308 – 309): critica pe care el o adresează platonismului este aici literal kierkegaardiană. Nu-i însă mai puţin adevărat că Kierkegaard îl opunea pe Socrate lui Platon ori de câte ori era vorba de reminiscenţă. Aceasta ar fi. După el. Caracteristică... Speculaţiei" platoniciene, de care Socrate se... Desparte" (... Post-scriptum").

Scriitura şi diferenţei înseamnă că ea l-a *neutralizat* dintotdeauna pe celălalt, în toate sensurile acestui cuvâni Neutralizarea fenomenologică, am fi tentaţi, poate, să afirmăm, oferă forma cea mai subtilă şi mai modernă a acestei neutralizări istorice, politice şi poliţieneşti. Numai metafizica ar putea să-l elibereze pe celălalt de această lumină a fiinţei sau de fenomenul care „suprimă rezistenţa fiinţei".

„Ontologia" heideggeriană, în ciuda

unor aparenţe seducătoare, nu ar ieşi nici ea din această schemă. Ar continua, şi ea, să rămână „egologie” şi chiar „egoism”: „J! *ein und Zeit* nu a susţinut, probabil, decât o singură teză: fiinţa nu poate fi separată de înţelegerea fiinţei (care se desfăşoară ca timp), fiinţa este deja i apel la subiectivitate. Primatul ontologiei heideggeriene nu se bazează pe truismul: «Pentru a putea cunoaşte fiinţarea, trebuie să fi înţeles în prealabil fiinţa fiinţării». A afirma prioritatea *fiinţei* în raport cu *fiinţarea* înseamnă a te pronunţa deja cu privire la esenţa filosofiei, a subordona relaţia cu *cineva* care este o fiinţare (relaţia etică) unei relaţii *cu fiinţa fiinţării* care, impersonală, permite surprinderea (*la saisie*), dominarea fiinţării (relaţie de cunoaştere), subordonează justiţia libertăţii… mod de a rămâne Acelaşi în sânul Celuilalt”. Cu toate neînţelegerile care pot să ia naştere dintr-o astfel de tratare a gândirii heideggeriene – şi pe care le vom studia, pentru ele însele, ceva mai departe –, intenţia lui Levinas pare, oricum, cât se poate de clară Gândirea neutră a fiinţei îl neutralizează pe aproapele ca fiinţare: „Ontologia, ca filosofic primă, este

o filosofie a puterii (*une philosophie de lapuissance*)”, filosofie a neutrului, tiranie a statului ca universalitate anonimă şi inumană. Există aici premisele unei critici a alienării etatice al cărei antihegelianism nu ar fi nici subiectivist, nici marxist; şi nici anarhist, deoarece este vorba de o filosofie a „principiului, care nu este posibil decât ca poruncă”. „Posibilităţile” heideggeriene rămân nişte puteri. Care, deşi pretehnice şi preobiective, nu oprimă şi nu posedă într-o mai mică măsură Printr-un alt paradox, filsofia neutrului comunică cu o filosofie a locului, a înrădăcinării, a violenţelor păgâne, a raptului, a entuziasmului, filosofie ce se oferă sacrului, adică divinului anonim, divinului fără Dumnezeu (DL). „Materialism ruşinos”, deşi complet, căci în adâncul său. Materialismul nu este în primul rând un senzualism, ci întâietatea recunoscută a neutrului (TI). Noţiunea pe *înâietate* (*primaute*), pe care Levinas o foloseşte atât de frecvent, traduce cât se poate de bine gestul întregii sale critici. Conform indicaţiei prezente în noţiunea de *upyr*\, începutul (*le commencement*) filosofic este transpus imediat în comandament (*commandeinent*) etic sau politic. *Primatul*

este din capul locului principiu *şi* căpetenie (*principe* et *chef*). Toate modurile de gândire clasice interogate de Levinas sunt târâte (*iraâne es*), astfel. Înspre *agora*, somate să se explice într-un limbaj etico-politic pe care ele nu au vrut întotdeauna sau nu au crezut că vor

Violenţă şi metafizică să-l vorbească, somate să se transpună mărturisindu-şi ţelul violent; ca şi faptul că ele vorbeau deja în cetate, că spuneau efectiv, pe căi ocolite şi în pofida aparentei dezinteresări a filosofiei, cui anume trebuia să-i revină puterea Există aici premisele unei lecturi nemarxiste a filosofiei ca ideologie. Căile practicate de Levinas sunt, hotărât lucru, dificile: refuzând idealismul şi filosofiile subiectivităţii, el trebuie, în acelaşi timp, să denunţe neutralitatea unui „Logos care nu este verbul nimănui" (*ibid.*). (S-ar putea, fără doar şi poate, demonstra faptul că Levinas, neconfortabil instalat – deja prin istoria gândirii sale – în diferenţa dintre Husserl şi Heidegger, îl critică întotdeauna pe unul într-un stil şi conform unei scheme împrumutate de la celălalt, sfârşind prin a-i trimite pe ambii în culise, ca părtaşi în „jocul Aceluiaşi" şi complici la aceeaşi

lovitură de forţă istorico-filosofică) Verbul se cuvine să fie nu doar verb al cuiva anume; el trebuie, mai mult decât atât, să debordeze în direcţia celuilalt ceea ce numim subiectul vorbitor. Nici filosofiile neutrului şi nici filosofiile subiectivităţii nu sunt în stare să recunoască acest traiect al cuvântului pe care niciun cuvânt nu poate să-l totalizeze. Prin definiţie, dacă celălalt este celălalt şi dacă orice cuvânt este pentru celălalt, niciun logos, înţeles ca o cunoaştere absolută, nu poate să *cuprindă** dialogul şi traiectul spre celălalt Această incomprehen-sibilitate**, această fractură (*rupture*) a logosului nu este începutul iraţionalismului, ci rană sau inspiraţie ce deschide cuvântul şi face, apoi. Posibil orice logos sau orice raţionalism. Un logos total ar mai trebui, pentru a fi logos, să se lase oferit celuilalt mai presus de propria-i totalitate. Dacă există, de pildă, o ontologie ori un logos al înţelegerii fiinţei (fiinţării) e pentru că „aceasta se spune deja fiinţării ce reapare în spatele temei prin care se oferă Acest «a spune Aproapelui» – această relaţie cu Aproapele ca interlocutor, această relaţie cu *o fiinţare* – precede orice ontologie. Ea constituie relaţia ultimă din

sânul fiinţei Ontologia presupune metafizica” (TI). „Dezvăluirii fiinţei în general, ca bază a cunoaşterii şi ca sens al fiinţei. Îi preexistă relaţia cu fiinţarea ce se exprimă; planului ontologiei, planul etic”. Etica e, deci. Metafizica... Morala nu este o ramură a filosofiei. Ci filosofia primă”.

Absoluta debordare a ontologiei – ca totalitate şi unitate a aceluiaşi: fiinţa – de către şi prin celălalt* se produce ca infinit, deoarece

* în original: *comprendre*, „a înţelege şi... A cuprinde”, „a cuprinde cu înţelegerea”, „a cuprinde, a totaliza sub forma înţelegerii. În formă de înţelegere”...a cuprinde ca (şi când) a (r) înţelege”, „a cuprinde ca şi cum ar fi vorba de înţelegere” etc.

Această necuprindere. Această imposibilitate de a cuprinde, de a prinde, de a prinde la un loc. De a sesiza (cf... Mai sus. Utilizarea, de către Derrida. A verbului *saisir*... a prinde” şi... A sesiza „... a surprinde „...).

nicio totalitate nu poate să-l înăbuşe (*e ntreindre*). Infinitul ireductibil la *reprezentarea* infinitului, excedând *ideatum*-\\ prin care este gândit, gândit ca

fiind mai mult decât pot eu să gândesc, drept ceea ce nu poate să fie obiect ori simplă „realitate obiectivă” a ideii – iată polul transcendenţei metafizice. Ideea carteziană de infinit, după ejtekeivci *xr\ţ* oijaâag, ar face ca metafizica să atingă pentru a doua oară ontologia occidentală. Dar ceea ce nici Platon, nici Descartes (împreună cu alţi câţiva. Dacă ne este îngăduit să nu credem, în aceeaşi măsură ca Levinas, în singurătatea celor doi în mijlocul unei mulţimi filosofice insensibile şi la adevărata transcendenţă, şi la strania idee de Infinit) nu au recunoscut este faptul că expresia acestui infinit este *chipul*.

Chipul nu este doar faţa, care poate să fie suprafaţă a lucrurilor sau facies animal, aspect ori specie. El nu este doar, aşa cum vrea originea cuvântului, ceea ce este *văzut*, văzut pentru că e nud, dezgolit (*vu parce que nu*). El este şi ceea ce vede. Nu însă atât ceea ce vede lucrurile – relaţie teoretică –, cât ceea ce schimbă priviri. Faţa nu este chip decât *în* faţa-către-faţă. Aşa cum spunea Scheler (însă citatul nostru nu trebuie să ne facă să uităm că Levinas este orice, numai schelerian nu): „Eu nu văd doar ochii celuilalt, văd şi că el mă

priveşte”.

Hegel nu spunea, oare, deja acelaşi lucru? „Dacă însă ne întrebăm în care organ particular apare sufletul întreg ca suflet, indicăm îndată ochiul; căci în ochi se concentrează sufletul, şi el nu numai că priveşte prin ochi. Ci este şi văzut în ei. Cum însă la suprafaţa corpului omenesc e vizibilă pretutindeni inima care bate (contrar corpului animal), în acelaşi sens trebuie să afirmăm despre artă că ea transformă fiecare formă, în toate punctele suprafeţei vizibile. În ochi, care sunt sediul sufletului şi fac să apară spiritul” (*Estetica***). (Despre ochi şi inferioritatea sufletului, a se vedea şi lungile şi frumoasele pagini, pe care nu le putem cita aici. Din vol. III, partea I.)

Este momentul, poate, să subliniem, asupra unui punct precis, o temă pe care o vom dezvolta ceva mai departe: Levinas este foarte apropiat de Hegel. Mult mai apropiat decât ar dori el însuşi, şi aceasta tocmai în momentul în care i se opune în modul, aparent, cel mai

Le de bordement absolut de l’ontologie... par l’autre: celălalt sparge cadrele ontologiei, pe care eu (Eul, Acelaşi)

manifest tendinţa inerentă, natural moştenită, naturalizată de către tradiţia filosofică, de a i-o impune: dar dacă eu sunt atent la celălalt şi sesizez această „debordare absolută a ontologiei *de către* celălalt”, mă voi folosi, voi profita apropiat de ea şi voi putea „deborda” eu însumi, cu ajutorul celuilalt, graţie şansei oferite de el „Ontologia” –... *Prin* celălalt”.

— Trad. Rom. D.D. Roşca. Editura Academiei. Bucureşti. 1966. vol. I.P. 160.

*Violenţă ţi metafizic*ă radical cu putinţă Este vorba de o situaţie pe care el se vede nevoit s-o împărtăşească cu toţi gânditorii antihegelieni şi la a cărei ultimă semnificaţie s-ar cuveni să medităm. Aici, mai cu seamă, în privinţa raportului dintre dorinţă şi ochi, sunet şi teorie, convergenţa este cel puţin la fel de profundă ca şi diferenţa, şi nu i se adaugă şi nici nu i se juxtapune pur şi simplu. Într-adevăr, ca şi Levinas, Hegel considera că ochiul, dat fiind că nu urmăreşte să „consume”, suspendă dorinţa El e limita însăşi a dorinţei (şi, poate, prin aceasta, resursa ei) şi cel dintâi simţ teoretic. Plecând nu de la cine ştie ce fiziologie, ci de la raportul dintre moarte şi dorinţă se cuvine gândită lumina şi

deschiderea ochiului. După ce a vorbit despre gust, pipăit şi miros, Hegel scrie, tot în *Estetica*: „Din contra, *vederea* se găseşte în raport pur teoretic faţă de obiecte prin mijlocirea luminii, această materie oarecum imaterială care, în ceea ce o priveşte pe ea, lasă obiectele să subziste pentru ele însele, liber, le luminează şi le face să apară, dar nu le consumă efectiv, pe neobservate sau deschis, cum fac aerul şi focul. Tot ce există material în spaţiu ca exterioritate reciprocă este pentru văzul lipsit de dorinţe. Însă acest tot. Întrucât rămâne neatins în integritatea lui, se revelează numai prin formele şi culorile lui”.

„Această neutralizare a dorinţei constituie excelenţa văzului pentru Hegel. Dar pentru Levinas. Şi din aceleaşi motive, ea constituie, totodată, şi cea dintâi violenţă, chiar dacă chipul nu este ceea ce e atunci când privirea lipseşte. Violenţa ar fi, prin urmare, solitudinea unei priviri mute. A unui chip lipsit de cuvânt. *Abstracţia* vederii. După Levinas, privirea *de una singură*, contrar a ceea ce s-ar putea crede. Nu-l *respectă* pe celălalt Respectul, dincolo de priză (*prise*) şi de contact, de pipăit, de miros şi de gust. Nu este posibil decât ca

dorinţă, iar dorinţa metafizică nu caută, asemeni dorinţei hegeliene sau asemeni nevoii, să consume. Iată de ce Levinas aşază sunetul mai presus de lumină. („Gândirea este limbaj şi este gândită într-un element analog sunetului, nu luminii”. Ce vrea să spună aici această *analogie,* diferenţă şi asemănare, raport între sunetul sensibil şi sunetul gândirii ca rostire inteligibilă. Între sensibilitate şi semnificaţie, simţuri şi sens? Este o întrebare pe care şi-o pune şi Hegel admirând cuvântul *Sinn*.)

În *Totalitate şi Infinit,* mişcarea metafizicii o constituie, aşadar, şi transcendenţa auzului în raport cu vederea Dar şi în *Estetica* lui Hegel: „Celălalt simţ teoretic este *auzul* Aici se întâmplă contrarul. În loc” să aibă de-a face cu forme, culori etc. El are de-a face cu sunete.

Ibid., vol. H.P. 16.

* în germană: „simţ”: … Înţelegere”: … Minte”…gând”: … Sens”…înţeles”.

Scriitura fi diferenţa cu vibraţia corpului, care nu este proces de disoluţie ca acela de care are nevoie mirosul, ci e simplă vibrare a obiectului în care obiectul se păstrează nevătămat Această mişcare ideală, prin sunetul căreia se exteriorizează

oarecum subiectivitatea simplă, sufletul corpurilor, urechea o prinde tot teoretic, întocmai cum prinde ochiul figura şi culoarea, făcând în chipul acesta ca interiorul lucrurilor să existe pentru interiorul propriu-zis”. Dar: „... auzul, care ca şi vederea nu aparţine simţurilor practice, ci celor teoretice... este de natură şi mai ideală decât vederea Căci contemplarea calmă, lipsită de dorinţe, a operelor de artă, lasă, desigur, obiectele să subziste liniştite, aşa cum sunt prezente, fără să le nimicească în vreun fel oarecare, dar ceea ce prinde ea nu e ceea ce este afirmat în mod ideal în sine însuşi, ci este. Dimpotrivă, ceea ce e păstrat ca existent în chip sensibil. În schimb, urechea aude, fără a se îndrepta practic spre obiecte, rezultatul acelei vibrări interioare a corpului prin care nu mai apare figura materială, calmă, ci primul mod mai ideal de a fi al sufletescului”.

Chestiunea *analogiei* ne-ar conduce, aşadar, spre această noţiune de *vibrare* {*tremblement*), care ni se pare decisivă în *Estetica* lui Hegel dat fiind că deschide trecerea spre idealitate. Pe de altă parte însă, pentru a confrunta în mod sistematic

gândirea lui Hegel cu cea a lui Levinas, pe tema chipului, s-ar cuveni să consultăm nu numai paginile pe care *Fenomenologia spiritului* le „dedică fizionomoniei. Ci şi paragraful 411 al *Enciclopediei*, consacrat spiritului, chipului şi limbajului.

Pentru motive care ne sunt acum familiare, faţa-către-faţă scapă, aşadar, oricărei categorii. Şi aceasta deoarece chipul se oferă aici simultan ca expresie şi ca rostire. El este nu doar privire, ci unitate originară a privirii şi a rostirii, a ochilor şi a gurii – care vorbeşte, dar îşi spune totodată foamea El este, deci, şi cel care *aude* invizibilul, deoarece „gândirea este limbaj” şi „este gândită într-un element analog sunetului, nu luminii”. Această unitate a chipului precede, în semnificaţia sa, dispersia simţurilor şi a organelor sensibilităţii. Semnificaţia sa e, prin urmare, ireductibilă. De altfel, chipul nici nu *semnifică*. El nu încarnează, nu îmbracă, nu semnalează altceva decât pe sine însuşi (suflet, subiectivitate etc). Gândirea e rostire, cuvânt, e, deci, în mod nemijlocit, chip. Prin aceasta, tematica chipului aparţine filosofiei celei mai moderne a limbajului şi a corpului propriu. Celălalt nu

se semnalează prin intermediul chipului său, el e acest chip: „... prezent în mod absolut, în chipul său. Aproapele – fără nicio metaforă – îmi face faţă” 1. Celălalt nu se oferă, aşadar, „în persoană” şi fără alegorie

Ibid., vol. II.P. 16. *Ibid*., vol. II, p. 286.

Violenţă şi metafizică decât prin chip. Să ne aducem aminte ce spunea, în legătură cu acest subiect, Feuerbach, care şi el făcea să comunice temele înălţimii, substanţei şi chipului: „Ceea ce se află situat cel mai sus în spaţiu este şi ceea ce, pe scara calităţii, este cel mai înalt în om, ceea ce-i este, acestuia, cel mai apropiat, ceea ce nu mai poate fi separat de el – este vorba de *cap*. Dacă eu văd capul unui om, pe el însuşi îl văd; dar dacă nu-i văd decât trunchiul, nu-i văd nimic mai mult decât trunchiul” 2. *Ceea ce nu mai poate fi separat de*... e substanţa în predicatele ei esenţiale şi „în sine”. Levinas spune la fel de des KaO carco şi „substanţă” atunci când vorbeşte despre celălalt ca şi chip. Chipul este prezenţă, *ovoia*.

Chipul nu e o metaforă, nu e o figură. Discursul despre chip nu este o alegorie şi nici, aşa cum am fi, poate, tentaţi să credem, o prosopopee. Ceea ce face ca

înălţimea chipului (în comparaţie cu restul corpului) să determine, poate, *în parte* (dar numai în parte, vom vedea ceva mai departe) expresia *de prea-înalt* (*tres-haut*) cu privire la care ne puneam adineauri întrebări. Dacă înălţimea prea-înaltului, am fi tentaţi să spunem, *nu aparţine* spaţiului (şi iată de ce superlativul trebuie să distrugă spaţiul, construind metafora) nu este din cauză că ar fi străină de spaţiu, ci pentru că este (în) spaţiu, originea spaţiului, pentru că orientează spaţiul plecând de la cuvânt şi de la privire, de la chip, de la capul (*du chef*) care comandă, din înalt, corpul şi spaţiul. (Aristotel compară, desigur, principiul transcendent al binelui cu căpetenia unei oştiri; el ignoră, cu toate acestea, chipul şi faptul că dumnezeul oştirilor este Faţa) Chipul nu semnifică, nu se prezintă ca semn, ci *se exprimă*, oferindu-se *în persoană*, în sine, KaO ctvâo: „Lucrul în sine se exprimă”. A te exprima înseamnă a fi *în spatele* semnului. Iar a fi în spatele semnului nu înseamnă, *în*

1... A priori et subiectivite”. În *Rente de metaphysique et de morale*. 1962.

* în original: *me fait face*. Dar tocmai...

Fără-de-metafora”, *literalitarea* este aici dificil de gândit, deci de spus. Căci, *literal,* Levinas pare a dori să spună nu doar că celălalt mi se... Înfăţişează”, că... Îmi rezistă”, „mă înfruntă”, ci şi – poate mai cu seamă – că el *îmi face, mie, fata* (*mea*) – *îmi dă chip*: chipul celuilalt, celălalt ca şi chip, îmi dă şi mie, celălalt al Celuilalt, chip. Fără el, fără chipul său care. Am văzut, nu doar se lasă privit, asemeni unui obiect (ceea ce în mod esenţial, nici nu se întâmplă de fapt sau n-ar trebui să se întâmple de drept), ci – ... Literal şi în toate sensurile” – *mă priveşte* (de unde şi implicarea *responsabilităţii infinite* fată de celălalt), nici eu nu aş avea/nu aş fi chip. Nu m-aş *întruchipa* – n-aş apărea (aşa cum sunt).

2 *Manifestes philosophiques* (trad. Fr. L Althusser).

primul rând, a fi în măsură să asişti (la) propriul tău cuvânt, să-i vii în ajutor, conform spuselor lui *Phaidros* pledând împotriva lui Theuth (sau Hermes), pe care Levinas le preia în mai multe rânduri? Numai cuvântul viu, în stăpânirea şi magistralitatea lui, poate să-şi vină în ajutor, numai el e expresie şi nu semn slujitor

(*signe servant*). Cu condiţia să fie cu adevărat cuvânt, rostire (*parole*), „vocea creatoare, nu vocea complice care este o servitoare” (E Jabes). Şi noi ştim foarte bine că toţi zeii scrisului (în Grecia, Egipt, Asiria, Babilonia) au statutul de zei auxiliari, de secretari servili ai marelui zeu, călăuze clandestine, lunare şi atoatepricepute care îl detronează uneori pe regele zeilor prin procedee lipsite de onoare. Pentru Levinas, scrisul şi opera nu sunt expresii, ci semne.

Alături de referinţa la *epekeina ţes ousias*, aceasta este cel puţin a doua temă platoniciană din *Totalitate şi Infinit*. O mai putem întâlni şi la Nicolaus Cusanus. „În vreme ce artizanul îşi abandonează lucrarea, care-şi urmează apoi propria soartă, verbul profesorului nu poate fi despărţit de persoana însăşi care îl proferează”. 1 Critica operei astfel implicată îl separă, pentru o dată măcar, pe Hegel de Nicolaus Cusanus.

Această problematică ar trebui abordată separat şi pentru ea însăşi. „Discursul oral” să fie, într-adevăr, „plenitudinea discursului”? Să nu fie scrisul decât „limbaj redevenit semn”? Sau, într-un alt sens, „vorbire activitate”, în care eu „mă retrag şi

îmi părăsesc produsele” care mai mult mă trădează decât mă exprimă? „Francheţea” exprimării să constituie, oare, în chip esenţial, apanajul cuvântului viu pentru cine nu e Dumnezeu? Această ultimă întrebare nu are, fără îndoială, niciun sens pentru Levinas, care gândeşte chipul prin „asemănarea” dintre om şi Dumnezeu. Înălţimea şi magistralitatea învăţăturii nu sunt, oare, de partea scrisului? Propoziţiile lui Levinas cu privire la acest punct n-ar putea fi, oare. Răsturnate? Arătând, de exemplu, că scrisul poate să-şi vină în ajutor, pentru că *are timpul* şi libertatea s-o facă, reuşind să se sustragă mai bine decât vorbirea urgenţei empirice? Că, neutralizând imperativele „economiei” empirice, este de o esenţă mai „metafizică” (în sensul lui Levinas) decât vorbirea? Că scriitorul reuşeşte să se retragă mai bine (*s absente mieux*), adică să se exprime mai bine ca fiind celălalt, şi că i se adresează celuilalt mai bine decât omul cuvântului spus (*l'homme* de in original: *dan*s să*maîtr ise et sa magistralite*. Mai sus. Am tradus contextual-etimologic *maîtrise* prin „magisteriat”.

1 M. De Ganditlac. *Introduci ion aux oeuvres choisies de Nicolas de Cues*. P. 35.

Violenţă şi metafizică parole)? Şi că, privându-se de *plăcerile* şi de efectele semnelor sale, el renunţă mai izbutit la violenţă? Să fie, oare, adevărat că el nu înţelege, poate, decât să le multiplice la infinit, uitându-l astfel – cel puţin – pe celălalt, pe infinit-altul ca moarte, practicând astfel scrisul ca *diferanţă* şi *economie a morţii*! Limita dintre violenţă şi non-violenţă nu trece, poate, aşadar, printre vorbire şi scris, ci prin interiorul fiecăreia dintre ele. Tematica *urmei* (pe care Levinas o deosebeşte de efect, de pistă şi de semn, care nu se raportează la celălalt ca invizibil absolut) ar trebui, prin urmare, să conducă spre o anumită reabilitare a scrisului. Acel „El" a cărui transcendenţă şi absenţă generoasă se anunţă, fără întoarcere, în urmă nu este mai curând autorul scriiturii decât acela al spusei? Opera, transeconomia, cheltuirea pură, aşa cum o determină Levinas, nu este nici jocul, nici moartea Ea nu se confundă, pur şi simplu, nici cu litera, nici cu vorbirea Ea nu e un semn, iar conceptul său nu ar putea, aşadar, să acopere conceptul de operă* pe care îl

întâlnim în *Totalitate şi Infinit*. Levinas se găseşte, prin urmare. În acelaşi timp foarte aproape şi foarte departe de Nietzsche şi de Bataille.

M. Blanchot îşi manifestă dezacordul faţă de această preeminenţă a discursului oral, care seamănă cu… Paşnica vorbire umanistă şi socratică care ni-l apropie pe cel ce vorbeşte" 1. Cum ar putea, de altfel, ebraismul să deprecieze litera, căreia Levinas ştie atât de bine să-i scrie elogiul? De pildă: „A admite acţiunea literaturii asupra oamenilor e. Poate. Înţelepciunea ultimă a Occidentului, în care poporul Bibliei se va recunoaşte" (DL); ca şi: „Spiritul este liber în literă şi înlănţuit în rădăcină"; sau: „A iubi Thora mai mult decât pe Dumnezeu" înseamnă „protecţie împotriva nebuniei unui contact direct cu Sacrul…" (DL). Vedem limpede ce anume vrea Levinas să salveze din *însăţi* vorbirea vie şi originară. Fără posibilitatea oferită de aceasta, în afara orizontului ei, scrisul nu e nimic. În acest sens, el va fi întotdeauna secund A-l elibera de această posibilitate şi din acest orizont, din această secundantate esenţială, înseamnă a-l nega ca scris şi a lăsa loc liber gramaticii sau lexicului fără

limbaj, ciberneticii ori electronicii. Însă numai în Dumnezeu vorbirea, ca prezenţă, ca origine şi orizont al scrisului, se împlineşte fără probleme. Ar trebui să putem arăta că numai această referinţă la cuvântul lui Dumnezeu deosebeşte intenţia lui Levinas de aceea a lui Socrate din *Phaidros*: că Pentru o gândire a finitudinii originare, această distincţie nu mai este posibilă. Şi că dacă

* în original: *oeuvre*... operă" şi... Lucrare" în general.

1 *N.R.F.*, decembrie 1961: ... Connaissance de Pinconnu".

scrisul este, prin urmare, secund, nimic nu are, cu toate acestea, loc mai înainte de el.

În ceea ce priveşte raporturile sale cu Blanchot, ni se pare că, în pofida frecventelor apropieri propuse de Levinas, afinităţile, profunde şi de necontestat, aparţin, toate, momentului criticii şi al negativităţii, în acel gol al finitudinii în care escatologia mesianică vine să răsune, în acea aşteptare a aşteptării în care Levinas a început să audă un răspuns. Acest răspuns se numeşte, fireşte, tot aşteptare, însă

pentru Levinas această aşteptare nu se mai face aşteptată. Afinitatea ia sfârşit, ni se pare, în momentul în care pozitivitatea escatologică vine să lumineze, drept răsplată, drumul comun, să ridice finitudinea şi negativitatea pură a întrebării, în momentul în care neutrul se determină. Blanchot ar putea, desigur, să extindă la toate propoziţiile lui Levinas ceea ce el afirmă cu privire la disimetria din spaţiul comunicării: „Iată, cred eu, ceea ce e decisiv în afirmaţia pe care noi trebuie să o înţelegem şi să o păstrăm independent de contextul teologic în care această afirmaţie apare”. Este însă acest lucru posibil? Eliberat din „contextul său teologic” (expresie pe care, fără doar şi poate, Levinas ar respinge-o), tot acest discurs n-ar risca, oare, să se prăbuşească?

A fi în spatele semnului care este în lume înseamnă, *apoi*, a rămâne invizibil lumii în epifanie. În chip, celălalt se livrează în persoană *ca altul*, altfel spus drept ceea ce nu se dezvăluie, drept ceea ce nu se lasă tematizat Mie mi-ar fi imposibil să vorbesc despre aproapele, să fac din el o temă, să-l spun ca obiect, la acuzativ. Eu pot doar, eu *trebuie* doar să-i vorbesc celuilalt, să-l chem

la vocativ, care nu este o categorie, un *caz* al vorbirii, ci ţâşnirea, înălţarea însăşi a cuvântului. Categoriile trebuie să lipsească pentru a nu-l rata pe aproapele*; dar pentru ca aproapele să nu fie ratat, trebuie ca el să se prezinte ca absenţă şi să apară ca non-feno-menalitate. Întotdeauna în spatele semnelor şi faptelor (*oeuvres*) sale, în interioritatea sa pentru totdeauna secretă şi discretă. Întrerupând, prin libertatea sa de cuvânt, toate totalităţile istoriei, chipul nu este „din lume”, îi este originea Eu nu pot să vorbesc despre *el* decât vorbindu-/; şi nu pot să-l *ajung* decât aşa cum *trebuie* să-l ajung. Eu însă nu trebuie să îl *ajung* decât ca pe inaccesibilul, invizibilul, intangibilul însuşi Secretul, separaţia, invizibilitatea lui Gyges („condiţia însăşi a omului”) constituie starea însăşi, statutul a ceea ce numim *psyclie*. Această separaţie absolută, acest ateism natural, această libertate de a minţi în care se înrădăcinează adevărul şi discursul, toate acestea sunt „o mare glorie pentru creator”. Afirmaţie care. Pentru o dată măcar, nu va depeiza câtuşi de puţin.

* în original: *Ilfout que les cate gories manquent pour cu’autrui ne soit pas manque*.

Violenţă şi metafizică

Pentru ca chipul să-l prezinte pe celălalt fără metaforă, vorbirea nu trebuie doar să traducă gândirea Trebuie, fireşte, ca gândirea să fie deja cuvânt, dar trebuie mai ales ca trupul să rămână, şi el, limbaj. Cunoaşterea raţională trebuie să nu aibă ultimul cuvânt Dacă este să-i dăm crezare lui Levinas, Husserl şi Heidegger vor fi acceptat, în fond, subordonarea clasică a limbajului faţă de gândire şi a corpului faţă de limbaj. Merleau-Ponty, în schimb, va fi arătat „mai bine ca alţii", „că gândirea dezîncarnată, care gândeşte cuvântul înainte de a-l vorbi, gândirea constituind lumea cuvântului este un mit". Prin forţa unei mişcări care-i e proprie, Levinas nu îşi asumă însă extrema îndrăzneală „modernă" decât pentru a o replia spre un infinitism pe care ea îi pare a trebui să-l presupună şi a cărui formă e, de multe ori, cât se poate de clasică, mai degrabă prekantiană decât hegeliană. Astfel, temele corpului propriu ca limbaj şi intenţionalitate nu pot să ocolească obstacolele clasice, iar gândirea nu poate să fie *înainte de toate l*imbaj decât dacă se admite că ea este, *înainte de toate şi* în mod ireductibil, raportare la celălalt

(ceea ce, din câte ni se pare, nu îi scăpase lui Merleau-Ponty1), dar la un celălalt ireductibil care mă convoacă, fără putinţă de întoarcere, afară, dat fiind că în el se prezintă infinitul asupra căruia gândirea nu se poate închide, şi care interzice monologul, „fie el şi dotat cu «intenţionalitatea corporală» a lui Merleau-Ponty”. În pofida tuturor aparenţelor şi a tuturor habitudinilor, ar trebui, prin urmare, să recunoaştem aici că disocierea dintre gândire şi limbaj, ca şi subordonarea ultimului faţă de prima constituie proprietatea unei filosofii a finitudinii. Şi că această demonstraţie ne-ar trimite tot la Cogito-ul cartezian din cea de-a treia Me*ditaţie* me*tafizică,* peste Merleau-Ponty, Heidegger şi Husseri. Aceasta conform unei scheme care ne pare a susţine ansamblul acestei gândiri: celălalt nu este cu adevărat celălalt decât dacă alteritatea lui este absolut ireductibilă, adică infinit ireductibilă; iar infinit-Altul nu poate fi decât Infinitul

Cuvânt şi privire, chipul nu este, prin urmare. În lume dat fiind că deschide şi excedează totalitatea Iată de ce el marchează sfârşitul (*la limite*) oricărei

puteri, al oricărei violenţe, şi începutul (*l'origine*) eticii, într-un anumit sens, omorul (*le meurtre*) se adresează întotdeauna chipului, dar numai pentru a-l rata de fiecare dată. „Omorul exercită o putere asupra a ceea ce scapă puterii. Putere încă, deoarece chipul se exprimă în sensibil; dar deja neputinţă, de vreme ce chipul sfâşie sensibilul". „Aproapele este singura fiinţă pe care eu pot să vreau s-o ucid", dar şi singura care îmi porunceşte „să nu ucizi" şi care îmi

1 Este adevărat că Pentru Merleau-Ponty – spre deosebire de Levinas –, fenomenul alterităţii era în chip primordial, dacă nu exclusiv, acela al mişcării de temporalizare.

limitează puterea în chip absolut Nu opunându-mi o altă forţă în lume, ci vorbindu-mi şi privindu-mă dinspre (*depuis*) o *altă* origine a lumii, din direcţia a ceea ce nicio putere finită nu ar putea să înăbuşe. Stranie, de negândit noţiune de rezistenţă non-reală. Începând din articolul său din 1953 (deja citat), Levinas nu mai spune, după ştiinţa noastră, „rezistenţă inteligibilă", expresie al cărei sens continuă să aparţină, cel puţin literal, sferei Aceluiaşi

şi care nu fusese folosita, din câte se pare, decât pentru a desemna o rezistenţă non-reală. În *Totalitate şi Infinit*, Levinas vorbeşte de „rezistenţă etică”.

Ceea ce scapă conceptului ca putere nu este, aşadar, existenţa în general, ci existenţa aproapelui. Şi aceasta în primul rând pentru că nu există, în ciuda aparenţelor, un concept al aproapelui. Ar trebui să reflectăm, în mod artizanal, pe direcţia în care filosofia şi filologia se controlează una pe alta, îşi unesc preocupările şi rigoarea, asupra acestui cuvânt, „Aproapele” (*Autrui**), vizat în tăcere de majuscula ce amplifică neutralitatea *celuilalt*, şi de care noi ne slujim în chip atât de familiar, în vreme ce el constituie dezordinea însăşi a conceptualităţii. Să fie el doar un nume comun lipsit de concept? Dar. Mai înainte de toate, este el un nume? Nu este adjectiv, nu este nici pronume, este. Prin urmare, substantiv – şi chiar aşa îl clasifică dicţionarele –, însă un substantiv care nu este, ca de obicei, o specie de nume: nici nume comun, dat fiind că nu suportă, ca în cazul categoriei de celălalt în general, de etepov, articolul hotărât Nici pluralul. „În

locuţiunea de cancelarie «*l'autrui*», le nu trebuie considerat ca fiind articolul lui *autrui*: prin el se subînţelege *bun, drept*; bunul, dreptul celuilalt [*le bien, le droit d'autruţ*]", notează Littre, care îşi începuse articolul

— Neexplicat, în mod cu totul ciudat pentru noi, în deja citatul *Dicţionar etimologic al limbii franceze* de O. Bloch şi W. Von Wartburg (PUF, 1932. Reed. 1994), *autrui* este descris, în *Le Petit Robert* (ed. 1995), ca fiind un pronume (nehotărât), atestat pentru prima oară sub forma *altrui* (de unde, până în ziua de azi, conceptualizarea *altruismului*) în anul 1080 şi reprezentând... Cazul regim" (cf. *Infra*) al lui *autre*, „altul". Este. Prin urmare, un cuvânt vechi, conotat ca atare, chiar dacă destul de banal-prezent în franceza de azi, sinonim al lui *prochain* şi însemnând, literal... aproapele"...semenul". În limba română, conotaţia arhaic-moral-creştină a lui *autrui* –... Aproapele" – este. Din câte se pare, mult mai marcată decât în franceză. Noi preferăm să vorbim cu mult mai multă dezinvoltură (atunci când, totuşi, o facem) despre... Semenul" nostru decât despre... Aproapele" nostru. Asemănarea (fie şi întru

Domnul) a luat întrucâtva locul apropierii. De semenul nostru ne desparte, poate, tocmai proximitatea – absolută. Ne ferim de transcendenţa infinită a aproapelui prin distanţa asemănării.

În ceea ce priveşte *cazul regim* (*le cos regime*). În *Dictionnaire de tânguistique* (Librairie Larousse. 1974). La articolul... *Regime 1* (p. 416) se

Violenţă şi metafizică astfel: „*Autrui*, de la *alter-huic, cel autre* [acest altul], la un caz regim: iată de ce «*autrui*» este întotdeauna la regim [!] şi de ce *autrui* este mai puţin general decât *les autres* [ceilalţi]”. Ar trebui deci, fără a face din limbă accidentul gândirii, să dăm seama de următorul fapt: ceea ce, în limbă, este întotdeauna „la regim” şi de o mai mică generalitate e, în înţelesul său propriu, nedeclinabil şi dincolo de gen. Care este originea acestui *caz* al înţelesului, a acestui *regim* la care limba obligă înţelesul? *Autrui* nu este nici nume propriu, cu toate că anonimatul său nu semnifică altceva decât resursa de nenumit a oricărui nume propriu. Ar trebui să reflectăm cu multă răbdare la ceea ce survine în limbă atunci când gândirea greacă a lui exepov pare a-şi

pierde suflul în faţa lui *alter-huic*, pare a deveni incapabilă să mai domine ceea ce, totuşi, numai ea ne permite să preînţelegem disimulând ca *al tentate* (celălalt poate citi: „1. În gramatica tradiţională, se dădea denumirea de *regime* unui cuvânt sau unei suite de cuvinte (substantive sau pronume) care depind, din punct de vedere gramatical, de un alt cuvânt din aceeaşi frază. De exemplu, se va spune că în fraza *Pierre citeşte ziarul*, *ziarul*, complement direct, este regimul lui *citeşte*; în fraza latinească *Claudius Claudiam amat*, acuzativul *Claudiam* este determinat gramatical de verbul *amat*, care constituie regimul lui. La fel, în sintagma ex*urbe*. Ablativul latinesc *urbe* reprezintă regimul prepoziţiei *ex*... *2*. Se numeşte caz *regime* acel caz care exprimă. În franceza veche, funcţiile gramaticale altele decât aceea de subiect Cazul regim este marcat prin absenţa oricărei desinenţe specifice relative la cazul subiect: astfel, cazul regim singular *zid* se opune cazului subiect plural *ziduri*". „Caz regim" al pronumelui nehotărât *autre*, *autrui* – pronume nehotărât la rându-i – nu poate, aşadar, la origine, adică în limbă, în speţă cea franceză, să ocupe poziţia

centrală rezervată subiectului. Transformându-l în... Concept”, substantivându-l, Levinas face să intervină filosofia în limbă, asemenea, în cazul limbii germane, lui Heidegger, dar nu numai. „Obişnuim să vorbim despre cuvântul *être* [a fi, fiinţă] ca şi cum ar fi un substantiv, chiar dacă el este verbul prin excelenţă. În franceză se spune *Vetre* [fiinţa] sau *un être* [*o* fiinţă]. Odată cu Heidegger, în cuvântul *être* s-a trezit la viaţă «verbalitatea» sa, ceea ce în el este eveniment, faptul de a se «petrece» al fiinţei. E ca şi cum lucrurile şi tot ce există «ar duce un trai de a fi», «ar avea meseria de a fi». Cu această sonoritate verbală ne-a obişnuit Heidegger. De neuitat, chiar dacă banală astăzi, această reeducare a urechii noastre! Filosofia va fi fost. Astfel, chiar şi atunci când nu-şi dădea seama, o încercare de a răspunde la întrebarea despre semnificaţia fiinţei ca verb” (Emmanuel Levinas. *Ethique et Infini*, Fayard/France Culture, Paris, 1990, p. 28). Este. Cred. Ceea ce se poate spune. În pofida polemicii (unilaterale) dintre ei. Şi despre Levinas însuşi: el ni l-a apropiat (aducându-ne aminte să nu încercăm, să nu ne facem iluzia de a ni-l apropia).

Separându-ne infinit de el. Pe Celălalt, altul indiferent, sub chipul imperativ al Aproapelui – ca şi Chip. Infinit depănat, absolut diferit.

Scriitura şi diferenţa în general), ceea ce, în schimb, îi va dezvălui miezul ireductibil al înţelesului său (celălalt *ca* „aproape”). Ar trebui să reflectăm la complicitatea dintre această disimulare şi această preînţelegere care nu se produce înăuntrul unei mişcări conceptuale, din moment ce cuvântul francez *autrui* nu desemnează o specie a genului *autre*. Ar trebui să reflectăm această gândire a celuilalt *în general* (care nu este un gen), gândire greacă în interiorul căreia această *diferenţă* ne-specifică (se) produce (în) istoria noastră. Sau, mai curând: ce semnifică *autre* mai înainte de determinarea greacă a lui Etepov şi de determinarea iudeo-creştină de *autrui*? Este exact tipul de întrebare pe care Levinas pare a-l recuza în profunzime: pentru el, numai irumperea aproapelui permite accesul la alteritatea absolută şi ireductibilă a celuilalt Ar trebui, prin urmare, să reflectăm la acest *Huic* din *autrui* a cărui transcendenţă nu este încă aceea a unui tu. Aici abia capătă sens

opoziţia lui Levinas faţă de Buber sau faţă de G. Marcel. După ce a opus înălţimea magistrală a lui *Voi* reciprocităţii intime a lui Eu-Tu (TI), spre o filosofie a lui *Ele*, a lui *El* (a aproapelur ca străin depărtat, conform ambiguităţii originare a cuvântului pe care obişnuim să-l traducem ca „aproape” ce trebuie iubit) pare a se îndrepta Levinas în meditaţia sa pe marginea *Urmei*. A unui *El* care nu ar fi obiectul impersonal opus lui *tu*, ci transcendenţa invizibilă a aproapelui (*autrui*) *K* Dacă, în cazul chipului, expresia nu este revelaţie, non-reve-labilul se exprimă mai presus de orice tematizare, de orice analiză constitutivă, de orice fenomenologie. În diversele sale etape, constiân original: *du prochain*, literal „aproapele”, cuvânt sinonim, în franceză, cu *autrui*. Abia aici, în semantica lui se/n//-aproapele, limba franceză şi limba română se apropie, stând efectiv faţă în faţă.

1 Scuzându-se pentru „pretenţia ridicolă de a-l «corecta» pe Buber” (TI). Levinas reproşează, în esenţă, relaţiei Eu-Tu: 1. Faptul că e reciprocă şi simetrică, constituind, astfel, o violenţă la adresa înălţimii şi Mai cu seamă, a separaţiei şi a

secretului; 2. Faptul că e formală... putând să apropie omul de lucruri la fel de bine ca şi Omul de om” (TI); 3. Faptul că preferă preferinţa... relaţia privată”, „clandestinitatea” cuplului „ce-şi este suficient sieşi, uitând universul” (TI). Căci în gândirea lui Levinas. În pofida protestelor la adresa neutralităţii, există şi o căutare a leitului, a martorului universal, a unei fete a lumii care să ne apere împotriva... Spiritualismului dispreţuitor” al relaţiei eu-tu. Se vor întreba, poate, unii dacă Buber s-ar recunoaşte în această interpretare. Putem deja să notăm în trecere: Buber pare să fi prevenit aceste reticenţe. Nu precizase el. Oare. Că raportul eu-tu nu constituie o preferinţă şi nicio exclusivitate, fiind anterior tuturor acestor modificări empirice şi eventuale? întemeiat pe Eu-Tu-ul absolut ce ne întoarce faţa spre Dumnezeu, acest raport deschide, dimpotrivă, posibilitatea oricărei relaţii cu aproapele, înţeles în autenticitatea lui originară, el nu ne deturnează şi nici nu ne

Violentă şi metafizică tuirea transcendentală a *alter ego-ului*, aşa cum încearcă Husserl să-i sintetizeze descrierea în cea de-a cincea *Meditaţie carteziană*, ar

presupune deja acel ceva a cărui geneză ea pretinde (după Levinas) s-o urmeze. Aproapele nu ar fi constituit ca un alter ego, fenomen al ego-ului, prin şi pentru un subiect monadic care ar proceda prin analogie aprezentativă. Toate dificultăţile întâmpinate de Husserl ar fi, aşadar, „surmontate” dacă relaţia etică ar fi recunoscută ca moment faţă-către-faţă originar, ca apariţie a alterităţii absolute, a unei exteriorităţi ce nu se lasă nici derivată, nici generată, nici constituită pornind de la o altă instanţă decât ea însăşi. Afară absolut, exterioritate ce debordează infinit monada lui *ego cogito*. Şi aici, o dată în plus, Descartes contra Husserl, acel Descartes din cea de-a treia *Meditaţie metafizică* pe care Husserl îl va fi ignorat în vreme ce, în reflecţia cu privire la cogito, Descartes devine conştient de faptul că infinitul nu numai că nu poate fi constituit ea obiect (dubitabil), dar l-a făcut deja posibil ca cogito debordându-l (debordare non-spaţială ce distruge metafora). Husserl „vede în cogito o subiectivitate fără niciun suport în afară, constituie ideea însăşi de infinit şi şi-o dă ca obiect” (TI). Or, infinit (-alt) – ul* nu poate să fie obiect din moment

ce este rostire, origine a sensului şi a lumii. Nicio fenomenologie nu poate, aşadar, să dea seama de etică, de rostire şi de justiţie.

Orice act de justiţie începe prin rostire, dar nu orice rostire e justă Retorica poate să revină la violenţa teoriei care îl *reduce* pe celălalt atunci când îl *conduce*. În psihagogie. În demagogie şi în pedagogia însăşi care nu este învăţătură. Aceasta coboară de la înălţimea maestrului a cărui exterioritate absolută nu răneşte libertatea discipolului. Dincolo de retorică, rostirea descoperă nuditatea chipului, fără de care nicio altă nuditate nu ar avea sens. Toate nudităţile... chiar şi nuditatea corpului resimţită în pudoare”, sunt „figuri” pentru nuditatea fără metaforă a chipului. Tema aceasta este deja cât se poate de explicită în „L'ontologie est-elle fondamentale? „... Nuditatea chipului nu este o figură de stil”. Şi tot în forma teologiei negative ni se arată că această nuditate nu este nici măcar deschidere, deoarece deschiderea se referă distrage. Asemeni multor altor contradicţii în care s-a dorit împingerea lui Buber. Şi aceasta cedează, ne spune... Postfaţa” la *Eu şi Tu* [trad. Rom Şi Aug. Doinaş. Editura Humanitas. Bucureşti. 1992. Pp. 162 – 163].

Printr-o… Înţelegere mai înaltă” şi… Prin paradoxala considerare a lui Dumnezeu ca persoană absolută”: … Dumnezeu… îşi include în sine absolutul în relaţia faţă de om. Cine i se adresează nu trebuie să renunţe la altă relaţie Eu-Tu: pe toate acestea el i le aduce în mod legitim şi le lasă să se lumineze «întru chipul lui Dumnezeu»”.

* în original: /”infinit*ment*) (*autre*).

Scriitura ţi diferenţa la o „plenitudine înconjurătoare”. Cuvântul „nuditate” se distruge, prin urmare, după ce va fi slujit la a indica dincolo de el însuşi. O întreagă lectură şi o întreagă interogare a cărţii *Totalitate şi Infinit* ar putea fi dezvoltate în jurul acestei afirmaţii. Aceasta ni se pare a susţine în chip foarte – poate chiar prea – implicit deosebirea decisivă dintre ceea ce Levinas numeşte chip şi ceea ce se află *mai presus de Chip* (*l au-delă du Visage*), secţiune care se ocupă, în plus faţă de „Fenomenologia Erosultii”, de Iubire, de Fecunditate, de Timp. Nuditatea aceasta a chipului, rostire şi privire, nefiind nici teorie, nici teoremă, este oferită şi expusă ca despuiere (*de nuement*), rugăminte exigentă, unitate de negândit a unuirostiri

care poate să-şi vină în ajutor şi a unei priviri care cere ajutor.

Asimetria, non-lumina, porunca (*le commandement*) ar fi violenţa şi nedreptatea (*l'injustice*) însele – şi chiar aşa sunt ele înţelese îndeobşte – dacă ar pune în relaţie fiinţe finite sau dacă celălalt nu ar fi decât o determinare negativă a aceluiaşi (finit sau infinit). Am văzut însă că lucrurile nu stau câtuşi de puţin astfel. Infinitul (ca infinit altul) nu poate să fie violent asemeni totalităţii (care e, deci, întotdeauna *definită* de către Levinas, determinată întotdeauna de o opţiune, de o decizie iniţială a discursului, ca *totalitate finită*: pentru Levinas, totalitate înseamnă întotdeauna totalitate finită. Această determinare constituie o axiomă tăcută). Iată de ce Dumnezeu este singurul care împiedică lumea lui Levinas să fie o lume a celei mai rele şi pure violenţe, lumea imoralităţii înseşi. Structurile experienţei vii şi nude descrise de Levinas sunt exact acelea ale unei lumi în care războiul ar face ravagii – straniu condiţional – dacă infinit-altul nu ar fi infinitul, dacă din întâmplare acesta ar fi un om gol, finit şi singur. Dar într-un astfel de caz, ar spune, fără doar şi poate,

Levinas, nici măcar nu ar mai fi război, căci nu ar mai exista nici chip şi nicio veritabilă asimetrie. Nu ar mai fi, aşadar, vorba de experienţa nudă şi vie în care Dumnezeu a început *deja* să vorbească. Altfel spus, într-o lume în care chipul ar fi pe deplin respectat (ca fiind ceea ce nu aparţine lumii), n-ar mai exista război într-o lume în care chipul nu ar fi absolut deloc respectat, în care nici măcar n-ar mai exista chip, nu ar mai fi loc de război. Dumnezeu e. Prin urmare, amestecat în război. Numele lui. Ca nume al păcii, este şi o funcţie în sistemul războiului, singurul de la care pornind noi putem să vorbim, singurul despre care limbajul poate, vreodată, să vorbească. Fără Dumnezeu sau cu Dumnezeu, nu ar exista război. Acesta îl presupune şi îl exclude pe Dumnezeu. Noi nu putem să avem vreun raport cu Dumnezeu decât în interiorul unui asemenea sistem. Războiul – *căci există război* – e. Deci. Diferenţa dintre chip şi lumea finită lipsită de chip. Însă această diferenţă nu este, oare. Tocmai ceea ce dintotdeauna

Violenta ţi metafizică s-a numit Lume, în care *se joacă* absenţa-prezenţa lui Dumnezeu? Jocul lumii este singurul care

ne permite a *gândi esenţa* lui Dumnezeu într-un sens pe care limba noastră ar avea dificultăţi să-l accepte – şi Levinas de asemenea –, jocul lumii îl precede pe Dumnezeu.

Faţa-către-faţă nu este, prin urmare, determinată, în chip originar, pentru Levinas, ca „vizavi” între doi oameni egali şi ţinându-se drept (*debout*). Ea presupune faţa-către-faţă a omului cu ceafa ruptă şi cu ochii ridicaţi spre înălţimea lui Dumnezeu. Limbajul este, într-adevăr, posibilitatea feţei-către-faţă şi a faptului-de-a-se-ţine-drept (*l'etre-debout*), dar el nu exclude, cu toate acestea, inferioritatea, umilitatea privirii spre tată, asemeni privirii copilului neputând să uite că a fost expulzat înainte de a fi ştiut să meargă, că a fost predat (*livre*), eliberat (*delivre*), culcat şi *infans*, în mâinile învăţătorilor adulţi. Omul, am putea spune, este un Dumnezeu venit prea devreme, adică un Dumnezeu care se ştie pentru totdeauna în întârziere faţă de faptul-de-a-fi-deja-aici al Fiinţei (*le de ja-la de l'Etre*). Bănuim însă că aceste din urmă remarce nu mai ţin, şi e puţin spus. De genul comentariului. Şi nu ne referim aici la temele cunoscute sub numele de

psihanaliză şi nici la ipotezele embriologiei sau ale antropologiei cu privire la naşterea structural prematură a puiului de om Ne e suficient să ştim că omul se naşte1.

Numele lui Dumnezeu este deseori pronunţat, dar această întoarcere la experienţă şi la „lucrurile însele" ca relaţie cu infinit-altul (*Vinfini* (*ment*) *autre*) nu este teologică, chiar dacă e singura capabilă să întemeieze, ulterior, discursul teologic care, până acum, a „tratat cu imprudenţă în termeni de ontologie ideea raportului dintre Dumnezeu şi creatură" (TI). Prin întoarcerea la lucrurile însele am regăsi temeiul metafizicii – în înţelesul lui Levinas –, rădăcină comună a umanismului şi teologiei: asemănarea dintre om şi Dumnezeu, dintre chipul omului şi Faţa lui Dumnezeu... Aproapele seamănă cu

Dumnezeu" (*ibid.*). Pe calea acestei asemănări, cuvântul omului poate să urce din nou spre Dumnezeu (*re-monter vers Dieu*), *analogie* aproape nemaiauzită care este mişcarea însăşi a discursului lui Levinas despre discurs. Analogie ca dialog cu Dumnezeu: „Discursul este discurs cu Dumnezeu... Metafizica este esenţa acestui limbaj cu

Cu privire la tema înălţimii lui Dumnezeu în raport cu poziţia culcat a copilului sau a omului (pe patul de boală sau de moarte, de pildă), cu privire la raporturile dintre *clinică* şi *teologie*, cf., de exemplu. Feuerbach. Op. cit., p. 233.

Dumnezeu”. Discurs cu Dumnezeu, nu în Dumnezeu ca *participare*. Discurs cu Dumnezeu, nu despre Dumnezeu şi atributele sale ca *teologie*. Iar disimetria relaţiei mele cu celălalt, această „cuibare a spaţiului intersubiectiv semnifică intenţia divină a oricărui adevăr”. Ea „este, poate, însăşi prezenţa lui Dumnezeu”. Prezenţă ca separaţie, prezenţă-absenţă, ruptură, o dată în plus, de Parmenide, Spinoza şi Hegel, singura capabilă să epuizeze „ideea de creaţie *ex nihilo*”. Prezenţă ca separaţie, prezenţă-absenţă ca asemănare, asemănare care nu este însă „marca ontologică” a artizanului imprimată pe lucrarea sa (Descartes) ori pe nişte „fiinţe create după chipul şi asemănarea sa” (Malebranche) 1, asemănare ce nu se lasă înţeleasă nici în termeni de comuniune sau de cunoaştere, nici în termeni de participare sau de încarnare. Asemănare care nu este nici

semnul şi nici efectul lui Dumnezeu. Căci nici semnul şi nici efectul nu-l excedează pe Acelaşi. Suntem „în Urma lui Dumnezeu”. Propoziţie ce riscă să fie incompatibilă cu orice aluzie la „prezenţa însăşi a lui Dumnezeu”. Propoziţie gata să se convertească în ateism: şi dacă Dumnezeu nu ar fi decât un *efect de urmă!* Dacă ideea prezenţei divine (viaţă, existenţă, parusie etc), dacă numele lui Dumnezeu nu este decât mişcarea de ştergere a urmei în prezenţă? Se pune, prin urmare, problema de a şti dacă urmă ne permite să gândim prezenţa în sistemul său sau dacă ordinea inversă e cea adevărată/adevărul (*le vrai*). Ea este, fără doar şi poate, *ordinea adevărată* (*Vordre vrai*). Dar *ordinea adevărului* (*Vordre de la ve rite*) e cea care se află aici în discuţie, între aceste două postulate se desfăşoară gândirea lui Levinas.

Faţa lui Dumnezeu se ascunde pentru totdeauna arătându-se. Se găsesc, astfel, reunite, în unitatea semnificaţiei lor metafizice, în miezul experienţei denudate de Levinas, diferitele evocări ale Feţei lui Yahve, care nu este, fireşte, niciodată numit în *Totalitate şi Infinit*. Faţa lui Yahve este

persoana *totală* şi prezenţa *totală* a „Eternului vorbind faţă către faţă cu Moise”, dar care, totodată, îi spune acestuia: „Faţa nu vei putea să mi-o vezi. Căci nu poate omul să mă vadă şi să

— Ar trebui interogat aici Malebranche, care se luptă şi el cu problema luminii şi a feţei lui Dumnezeu (cf., mai cu seamă, al X-lea *Eclaircisseinent*).

— Literal: *Nous sommes „dans la Trace de Dieu”*. Literal însă numai în limba română, în traducere aşadar. În franceză... în urma lui” se spune, mai curând, *derriere*. Dar în niciun caz *dans la trace*. Traducerea, pentru o dală. Spune mai mult. Mai adevărat, mai economic-sintetic, ca şi cum. Pentru o dată măcar, autorul (în cazul de faţă. Levinas. Dar şi Derrida interpretându-l/., traducându-l” pe Levinas. Aşadar Levinas-Derrida) s-ar exprima direct m (tr-o) traducere, direct în altă limbă...

Violentă şi metafizica trăiască... vei sta pe stâncă. Şi când va trece slava mea, te voi pune în crăpătura stâncii, şi te voi acoperi cu mâna Mea, până voi trece. Iar când îmi voi trage mâna la o parte de la tine, Mă vei vedea pe dinapoi; dar Faţa Mea nu se poate vedea” (*Exodul*). Faţa lui Dumnezeu, care

poruncește ascunzându-se, este, în același timp, într-o mai mică și într-o mai mare măsură chip decât chipurile. De unde, poate, în pofida tuturor măsurilor de precauție, și această complicitate echivocă dintre teologie și metafizică din *Totalitate* și *Infinit*. Ar subscrie, oare, Levinas la această frază infinit de ambiguă din *Cartea interogațiilor* a lui E. Jabes:

„Toate chipurile sunt Chipul Său; de aceea EL

nu are chip”?

Chipul nu este nici fața lui Dumnezeu, nici figura omului: este asemănarea dintre ele. O asemănare pe care ar trebui s-o gândim. Cu toate acestea, înainte sau fără să recurgem la Același1.

III. Diferență și escatologie

Problemele al căror principiu vom încerca acum să-l indicăm sunt. Toate, în sensuri diferite, probleme de limbaj: probleme de limbaj și problema însăși a limbajului. Dacă însă comentariul nostru n-a fost prea infidel, trebuie să ne fi convins deja că nu există nimic în gândirea lui Levinas care să nu se afle de la sine angajat de astfel de probleme.

Mai departe de această schemă nu vom

merge. Degeaba am avea pretenţia să intrăm aici în descrierile consacrate interiorităţii, economiei, plăcerii, locuirii, femininului sau Erosului. Tuturor celor propuse sub titlul… Dincolo de chip”, şi a căror situaţie ar merita, desigur, nenumărate întrebări. Aceste analize nu constituie doar o neobosită şi interminabilă destrucţie a „logicii formale”: ele sunt atât de fine şi atât de libere faţă de conceptualitatea tradiţională. Încât un comentariu de câteva pagini nu ar avea cum să nu le trădeze în chip nemăsurat. Să ne mulţumim, prin urmare, a şti că ele depind, fără a fi deduse din ea. Ci regenerând-o neîncetat, de matricea conceptuală pe care am încercat s-o schiţăm.

S-o spunem, din capul locului, pentru a ne linişti: drumul pe care-l parcurge gândirea lui Levinas este de aşa natură, încât toate întrebările noastre aparţin deja dialogului ei interior, se deplasează în spaţiul discursului său şi nu fac, la distanţe şi în sensuri multiple, decât să-l asculte.

A. Astfel, de pildă, *De l’existence a l’existent* şi *Le Temps et l’Autre* păruseră a proscrie „logica genului” şi categoriile Aceluiaşi şi Celuilalt Acestea ratau

originalitatea experienţei către care Levinas voia să ne readucă: „Cosmosului care este lumea lui Platon i se opune lumea spiritului, în care implicaţiile erosului nu se reduc la logica genului şi în care eul se substituie *aceluiaşi*, iar aproapele *celuilalt*”. Or, în *Totalitate şi Infinit*, în care categoriile Aceluiaşi şi Celuilalt revin în forţă, *vis demonstrandi* şi energia rupturii de tradiţie o constituie tocmai adecvarea Eului la Acelaşi şi a Aproapelui la Celălalt Fără a recurge exact la aceşti termeni, Levinas ne pusese de multe ori în gardă împotriva confundării *identităţii* cu *ipseitatea*, a Aceluiaşi cu Eul: a lui *idem* cu *ipse*. Această confuzie, pe care conceptul grecesc de oruxog şi cel german de *selbst* o practică, întrucâtva, în mod imediat, nu se poate produce la fel de spontan şi în franceză şi redevine, cu toate acestea, în pofida avertismentelor anterioare, un fel de axiomă tăcută în *Totalitate şi Infinit*. Am văzut deja: după Levinas, n-ar exista niciun fel de diferenţă interioară, de alteritate fundamentală şi autohtonă în cadrul eului. Dacă interioritatea. Secretul, separaţia originară au permis odinioară ruptura de utilizarea clasică a categoriilor greceşti ale

Aceluiaşi şi Celuilalt, amalgamul Aceluiaşi şi al Eului (devenit omogen, omogen atât în raport cu conceptul, cât şi cu totalitatea finită) permite acum cuprinderea. Într-o aceeaşi condamnare, a filosofiilor greceşti şi a filo-sofiilor celor mai moderne ale subiectivităţii, preocupate în cel mai înalt grad să distingă, asemenea lui Levinas altă dată. Eul de acelaşi şi Aproapele de celălalt Dacă nu am fi atenţi la această dublă mişcare, la acest progres ce pare a-şi contesta propria condiţie şi cea dintâi etapă a sa. Am lăsa să ne scape originalitatea acestui protest împotriva

1 Despre aceste teme decisive ale identităţii, ipseităţii şi egalităţii, pentru a-l confrunta pe Levinas cu Hegel. Cf. Îndeosebi J. Hyppolite. *Genese ei structure de la phe nome nologie de l'esprit*, vol. I.P. 147 şi urnişi Heidegger. *Ldemirăr und Differenz*.

Violenţă şi metafizică conceptului, stării şi totalităţii: el nu se ridică, aşa cum se întâmplă în general, în numele existenţei subiective, ci împotriva ei. În acelaşi timp, împotriva lui Hegel şi împotriva lui Kierkegaard.

Levinas ne pune deseori în gardă împotriva confundării – atât de tentante – a antihegelianismului său cu un subiectivism sau cu un existenţialism în stil kierkegaardian, care rămân, după el, doar nişte egoisme violente şi premetafizice: „Nu eu mă refuz sistemului, aşa cum credea Kierkegaard, ci Celălalt” (TI). N-am putea, oare, să pariem că Kierkegaard s-ar fi arătat surd la această distincţie? Şi că, la rândul său, ar fi protestat împotriva acestei conceptualităţi? Tocmai ca existenţă subiectivă, ar fi remarcat poate el, se refuză Celălalt sistemului. Celălalt nu e. Fireşte, eu – şi cine a susţinut vreodată acest lucru? – , dar el este *un* Eu, ceea ce Levinas trebuie, efectiv, să presupună pentru a-şi putea susţine afirmaţia Trecerea aceasta de la Eu la Celălalt ca la *un Eu* constituie trecerea spre *egoitatea* esenţială, non-empirică, a existenţei subiective *în general*. Nu *numai* pentru Soren Kierkegaard pledează filosoful Kierkegaard („strigăt egoist al subiectivităţii preocupate încă de fericire sau de mântuire a lui Kierkegaard”). Ci pentru existenţa subiectivă în general (expresie necontradictorie), şi de aceea discursul său este unul filosofic şi nu ţine de

egoismul empiric. Numele unui subiect filosofic, atunci când spune *Eu*, este de fiecare dată, într-un fel sau altul, un pseudonim Este, acesta, un adevăr pe care Kierkegaard l-a asumat în mod sistematic, protestând totodată împotriva „posibilizării” existenţei individuale de către esenţă. Esenţa existenţei subiective este cea care refuză conceptul. Iar această esenţă a existenţei subiective nu este, oare, presupusă de respectul pentru Celălalt, care nu poate să fie ceea ce e – Celălalt – decât tocmai ca existenţă subiectivă? Pentru a putea să respingă noţiunea kierkegaardiană de existenţă subiectivă. Levinas trebuia, prin urmare, să ajungă cu eliminarea până la noţiunea de *esenţă* şi de *adevăr* al existenţei subiective (al Eului şi Mai presus de orice, al Eului Celuilalt). Ceea ce va fi. De altfel. În logica rupturii de fenomenologie şi de ontologie. Ce se poate, cel puţin, spune este că Levinas nu face şi nu poate să facă acest lucru fără să renunţe la discursul filosofic. Şi dacă vrem, *prin intermediul* discursului filosofic din care este cu neputinţă să te smulgi în totalitate, a încerca o străpungere spre ceea ce este dincolo de el nu are şanse de reuşită *în*

limbaj (Levinas recunoaşte că nu există gândire înaintea limbajului şi în afara lui) decât cu condiţia punerii *în mod formal* şi *tematic* a *problemei raporturilor dintre apartenenţă şi străpungere*, a *problemei închiderii*. În mod formal, adică în modul cel mai actual posibil şi în maniera cea mai formală, cea mai formalizată: nu într-o *logică*, altfel spus într-o filosofic ci într-o descriere înscrisă. Într-o înscriere a raporturilor dintre filosofic şi non-filosofic, într-un soi de *grafic* inedit, în interiorul căruia conceptualitatea filosofică nu ar mai avea decât o *funcţie*.

Să adăugăm însă, pentru a-i face *dreptate*, că Kierkegaard avea, întrucâtva, ştiinţă de raportul cu ireductibilitatea Total-Altuia (*du Tout-Autre*), nu însă în dincoacele egoist şi estetic, ci în acel dincolo religios al conceptului, de partea unui anumit Avraam la rândul său, dat fiind că trebuie să-i lăsăm Celuilalt cuvântul, nu va fi văzut el oare, în Etică, moment al Categoriei şi al Legii, uitarea, în anonimat, a subiectivităţii şi a religiei? Momentul etic reprezintă, în viziunea sa, hegelianismul însuşi, şi el spune acest lucru în mod cât se poate de explicit Ceea ce nu-l împiedică să reafirme

etica în repetiţie şi să-i reproşeze lui Hegel faptul de a nu fi constituit niciun fel de morală. Este adevărat că Etica, în accepţia lui Levinas, este o Etică fără lege, fără concept, care nu-şi păstrează puritatea non-violentă decât înainte de a fi determinată în concepte şi legi. Aceasta nu este însă o obiecţie: să nu uităm că Levinas nu vrea să ne propună nişte legi sau nişte reguli morale, că nu doreşte să determine *o* morală, ci esenţa raportului etic în general. Dat fiind însă că această determinare nu se prezintă ca o *teorie* a Eticii, avem de-a face aici cu o Etică a Eticii. Şi este, poate, grav, în cazul acesta, că ea nu poate să facă loc *unei* etici determinate, unor legi determinate, fără să se nege şi să se uite pe ea însăşi. Şi de altfel, este, oare, această Etică a Eticii mai presus de orice lege? Nu este ea cumva o Lege a legilor? Coerenţă ce rupe coerenţa discursului împotriva coerenţei. Concept infinit, ascuns în protestul împotriva conceptului.

Chiar dacă apropierea de Kierkegaard ni s-a părut. În pofida avertismentelor autorului, a se impune, simţim cât se poate de clar că, în ceea ce are el esenţial şi conform inspiraţiei lui originare, protestul

lui Levinas împotriva hegelianismului este străin de acela al lui Kierkegaard. O confruntare, în schimb, a gândirii lui Levinas cu antihegelianismul lui Feuerbach şi mai cu seamă cu acela al lui Jaspers, ca şi cu antihusserlianismul acestuia din urmă, ni se pare că ar trebui să aducă la lumină nişte afinităţi mai profunde, pe care meditaţia asupra Urmei nu ar face decât să le confirme. Vorbim aici de convergenţe, nu de influenţă; şi aceasta în primul rând pentru că este vorba de o noţiune al cărei înţeles filosofic nu ne este cu totul clar; dar şi pentru că Din câte ştim. Levinas nu face niciun fel de aluzie la Feuerbach sau la Jaspers.

Ce-l face însă pe Levinas. În încercarea lui atât de anevoioasă de a trece dincolo de controversa – care este. Totodată, o complicitate – *Violenţă şi metafizică* dintre hegelianism şi antihegelianismul clasic, să recurgă la nişte categorii pe care părea, în prealabil, să le fi respins?

Nu denunţăm aici o incoerenţă de limbaj ori o contradicţie de sistem. Ne punem întrebări asupra sensului unei necesităţi: aceea de a te instala în conceptualitatea tradiţională pentru a putea s-o distrugi. De

ce această necesitate a ajuns să i se impună, până la urmă, lui Levinas? E ea extrinsecă? Să nu afecteze ea decât un instrument, decât o „expresie” care poate fi pusă între ghilimele? Sau, dimpotrivă, ascunde o resursă indestructibilă şi imprevizibilă a logosului grec? O capacitate nelimitată de cuprindere şi de învăluire în care cel care ar vrea să-l respingă ar fi întotdeauna deja *surprinşi*

B. În aceeaşi epocă, Levinas evacuase conceptul de *exterioritate*. Acesta făcea, la unitatea luminată a spaţiului, o referinţă ce neutraliza alteritatea radicală: relaţie cu celălalt, relaţie a Momentelor unele cu celelalte, relaţie cu Moartea etc, care nu sunt nişte relaţii ale unui înăuntru cu un în Afară „Relaţia cu celălalt este relaţia cu un Mister. Exterioritatea sau mai curând alteritatea lui, deoarece exterioritatea este o proprietate a spaţiului şi readuce subiectul la el însuşi graţie luminii, este cea care constituie întreaga sa fiinţă” (TA). Or. *Totalitate şi Infinit,* subintitulată *Eseu* despre *exterioritate,* nu numai că se foloseşte din abundenţă de noţiunea de exterioritate. Mai mult decât atât, Levinas înţelege să arate aici că *adevărata*

exterioritate nu este spaţială, că există o exterioritate absolută, infinită – aceea a Celuilalt – care nu este spaţială, dat fiind că spaţiul este locul Aceluiaşi Ceea ce înseamnă că Locul este întotdeauna loc al Aceluiaşi De ce mai este nevoie de cuvântul „exterioritate” (care, dacă este să aibă un înţeles, dacă nu este un *x* algebric, face cu încăpăţânare semn în direcţia spaţiului şi a luminii) pentru a semnifica un raport nespaţial? Iar dacă orice „raport” este spaţial, de ce mai trebuie desemnat ca „raport” (nespaţial) respectul ce-l absolvă pe Celălalt? De ce trebuie *obliterată* această noţiune de exterioritate fără a o şterge, fără a o face ilizibilă, spunând că adevărul ei este ne-adevărul ei. Că *adevărata* exterioritate nu este spaţială, adică nu este exterioritate? Faptul că *excesul* infinitului asupra totalităţii trebuie spus *în* limbajul totalităţii, faptul că Celălalt trebuie spus în limbajul Aceluiaşi, că *adevărata* exterioritate trebuie gândită ca *non-exterioritate*. Adică tot prin intermediul structurii înăuntru-Afară şi al metaforei spaţiale, faptul că încă trebuie să locuim metafora în ruină, să ne îmbrăcăm în peticele tradiţiei şi în zdrenţele diavolului,

faptul acesta semnifică, poate, că nu există logos filosofic care să nu fie nevoit *mai întâi* să se lase expatriat în structura înăuntru-Afară. Această deportare în afara locului său în direcţialocului, către localitatea spaţială, această *metaforă* i-ar fi congenitală. Înainte de a fi procedeu retoric în limbaj, metafora ar fi apariţia limbajului însuşi. Iar filosofia nu este decât acest limbaj; ea nu poate, în cel mai bun caz şi într-un sens cu totul insolit al acestei expresii, decât *să-l vorbească,* decât să spună metafora *însăşi,* ceea ce revine la a o *gândi* în orizontul tăcut al non-metaforei: Fiinţa Spaţiu ca rană şi finitudine din naştere (*a* naşterii), fără de care nu am putea nici măcar să deschidem limbajul şi nici să vorbim de exterioritate, adevărată sau falsă. Putem deci, uzând de acest limbaj, să *uzăm* cuvintele tradiţiei, să le frecăm ca pe o monedă veche, frustă şi devalorizată, să spunem că adevărata exterioritate este non-exterioritatea fără a fi însă inferioritatea, putem să scriem cu ştersături şi cu ştersături de ştersături: ştersătura scrie, continuă să deseneze în spatia Nu vom şterge sintaxa Locului a cărei inscripţie arhaică nu este lizibilă *pe* metalul

limbajului: ea este chiar acest metal, mult prea întunecata lui duritate şi mult prea luminoasa lui strălucire. Limbaj, fiu al pământului şi al soarelui: scriere. Zadarnic am încerca, pentru a-l dezvăţa de exterioritate şi de interioritate, pentru a-l dezvăţa de dezvăţ*, să uităm cuvinte precum „înăuntru”...în afară”, „exterior”, „interior” etc, să le scoatem din joc prin decret; n-am reuşi, în felul acesta, să regăsim un limbaj fără ruptură de spaţiu, limbaj aerian ori acvatic în care alteritatea ar fi, de altfel, *şi* mai sigur pierdută. Căci semnificaţiile ce se propagă din cuplurile înăun-tru-Afară, Lumină-întuneric etc. Nu locuiesc numai cuvintele proscrise; ele sălăşluiesc, în persoană sau prin procură, în inima conceptualităţii înseşi Aceasta se datorează faptului că ele nu semnifică o imersiune *în* spaţiu. Structura înăuntru-Afară sau Zi-Noapte nu are niciun sens într-*un* spaţiu pur, abandonat lui însuşi şi dezorientat Ea survine pornind de la o origine *cuprinsă* (*comprise*), de la un orient *înscris* care nu sunt nici înăuntru], nici în afara spaţiului Acest text al privirii este *totodată* unul al cuvântului îl putem, prin urmare, numi Chip. Din acest moment însă,

nu mai trebuie să sperăm a separa limbajul de spaţiu, a goli limbajul de spaţiu sau a sustrage luminii cuvântul, a vorbi în vreme ce o Mână ascunde Slava Degeaba am exila un cuvânt sau altul („înăuntru”, „afară”, „exterior”, „interior” etc), degeaba am arde ori am închide după gratii literele de lumină, limbajul în întregul său s-a trezit deja ca prăbuşire în lumină Altfel spus. Dacă vrem, el răsare odată cu soarele. Chiar dacă „soarele nu este numit... puterea lui e deja printre noi” (Saint-John Perse). A spune că exterioritatea infinită a Celuilalt *nu* este spaţială, că e «on-exterio

* în original: ...*pour le sevrer de V exte norite et de l’interiori*te. *Pour le sevrer du sevrage*. Verbul *sevrer* –... A înţărca”...a butaşi”, fig. „A priva”...a dezobişnui”. „A dezbăra”...a dezvăţa” etc. – vine din lat *separare*. Limba franceză beneficiază, deci. De un dublet etimologic *sevrer-se parer* (moştenire-împrumut) care nu se regăseşte în limba română. (N.red.)

*Violenţă şi metafizică*ritate şi non-interioritate, a nu putea s-o desemnezi altfel decât pe cale negativă nu înseamnă, oare, a recunoaşte faptul că infinitul (el însuşi desemnat, în pozitivitatea lui actuală, pe

cale negativă: infinit) nu se spune? Iar acest lucru nu revine la a recunoaşte că structura „înăuntru-afară”, care este limbajul însuşi, marchează finitudinea originară a cuvântului şi a ceea ce ad-vine cuvântului? Nicio limbă filosofică nu va putea vreodată să elimine această naturalitate a praxisului spaţial din limbaj; şi ar trebui să reflectăm asupra unităţii a ceea ce Leibniz deosebea sub numele de „limbaj civil” şi „limbaj savant” sau filosofic. Ar trebui să reflectăm aici cu ceva mai multă răbdare asupra complicităţii ireductibile, în pofida tuturor eforturilor retorice ale filosofului, dintre limbajul vieţii cotidiene şi limbajul filosofic; mai mult decât atât. Dintre anumite limbi istorice şi limbajul filosofic. O anumită naturalitate de nezdruncinat, o anumită naivitate originară a limbajului filosofic ar putea fi verificată în legătură cu fiecare concept speculativ în parte (mai puţin, desigur. În legătură cu acele non-concepte care sunt numele lui *Dumnezeu* şi verbul *a fi*). Limbajul filosofic aparţine unui sistem de limbă (i). Ceea ce se importă, astfel, în speculaţie prin această ascendenţă non-speculativă este, de fiecare dată, o anumită echivocitate. Şi dat fiind că această

echivocitate este una originară şi ireductibilă, se cuvine, poate, ca filosofia să şi-o asume, să o gândească şi să se gândească pe sine în ea. Să primească duplicitatea şi diferenţa în sânul speculaţiei, în puritatea însăşi a sensului filosofic. Nimeni, după părerea noastră, n-a încercat acest lucru mai profund decât Hegel. Pentru fiecare concept în parte ar trebui refăcut, fără a uza în mod naiv de categoria şansei, a predestinării fericite ori a întâlnirii fortuite, ceea ce face Hegel pentru noţiunea germană de *Aul Jiebung* ale cărei echivocitate şi prezenţă în limba germană el le consideră *îmbucurătoare*: „«Aufheben» are în limba germană un dublu înţeles: el înseamnă a păstra, *a conserva* şi în acelaşi timp şi a face să înceteze, *a pune capăt*. Păstrarea însăşi include deja în ea negativul... Cele două determinaţii acum menţionate ale lui «aufheben» pot fi din punct de vedere lexical date ca două *semnificaţii* ale acestui cuvânt. Ar fi trebuit însă să surprindă faptul că o limbă a ajuns să facă uz de acelaşi cuvânt pentru a exprima două determinaţii opuse. E *îmbucurător* [sublinierea noastră] pentru gândirea speculativă să găsească în limbă

cuvinte ce au în ele însele semnificaţie speculativă; limba germană are mai multe asemenea cuvinte” (*Ştiinţa logici**). În *Prelegeri de filosofie a istoriei*, Hegel notează astfel că „În limba noastră”, unirea a doua semnificaţii (*historia rerum gestarum* şi *res gestas*) în cuvântul *Geschichte* nu este o... Simplă contingenţă exterioară”.

— Trad. Rom D.D. Roşca, Editura Academiei. Bucureşti. 1966. P. 89.

Aşa stând lucrurile, dacă eu nu pot să desemnez alteritatea ireductibilă (infinită) a aproapelui decât prin intermediul negării exteriorităţii spaţiale (finite) este, poate, pentru că sensul ei este finit, nu este, în mod pozitiv, infinit Infinit-altul, infinitatea Celuilalt nu este Celălalt *ca* infinitate pozitivă, Dumnezeu sau asemănare cu Dumnezeu. Infinit-altul nu ar fi ceea ce e, altul, dacă ar fi infinitate pozitivă şi dacă nu ar păstra în el negativitatea indefinitului, a lui ăjieipov). „Infinit-altul” nu semnifică, în primul rând, acel ceva de capătul căruia nu pot să dau în ciuda unui travaliu şi a unei experienţe interminabile? Poţi, oare, să-l respecţi pe Celălalt ca Altul şi să alungi,

totodată, negativitatea, travaliul, în afara transcendenţei, aşa cum ar dori Levinas? Infinitul pozitiv (Dumnezeu), dacă aceste cuvinte au vreun sens, nu poate să fie infinit Altul. Dacă vom gândi, precum Levinas, că Infinitul pozitiv tolerează şi chiar cere alteritatea infinită, va trebui atunci să renunţăm la orice limbaj şi în primul rând la cuvântul *infinit* şi la cuvântul *altul*. Infinitul nu poate fi înţeles ca Altul (*comme Autre*) decât sub forma infinitului. În momentul în care vrem să gândim Infinitul ca plenitudine pozitivă (pol al transcendenţei non-negative a lui Levinas), Celălalt {*VAutre*) devine de negândit, imposibil, indicibil. Şi poate că tocmai spre acest de-negândit-imposibil-indicibil ne cheamă Levinas dincolo de Fiinţă şi de Logos (de tradiţie). Acest apel însă *nu trebuie să poată fi gândit şi nici spus*. În orice caz, faptul că plenitudinea pozitivă a infinitului clasic nu se poate traduce în limbaj decât trădându-se printr-un cuvânt (infinit) are, poate, darul de a situa punctul în care, în chipul cel mai profund, gândiiea se rupe de limbaj. Ruptură care nu va face apoi decât să răsune în întregul limbaj. Iată, desigur, de ce gândirile moderne care nu mai vor să

deosebească şi să ierarhizeze gândirea şi limbajul sunt. Esenţialmente, gândiri ale finitudinii originare. Însă ele ar trebui, atunci, să abandoneze termenul de „finitudine”, în veci prizonier al schemei clasice. Este posibil? Şi ce înseamnă *a abandona* o noţiune clasică?

Celălalt nu poate să fie ceea ce e, infinit altul, decât în finitudine şi mortalitate (a mea *şi* a lui). De cum survine în limbaj, desigur, şi numai atunci, şi numai dacă acest cuvânt, *altul, celălalt,* are un sens: dar nu ne-a învăţat, oare, Levinas că nu există gândire înainte de limbaj? Iată de ce întrebările noastre ar deranja, desigur, mult mai puţin un infinitism clasic, de tip cartezian de exemplu, care disocia gândiiea de limbaj, pe motiv că acesta din urmă nu ar merge la fel de repede şi la fel de departe precum cea dintâi. Nu numai că aceste întrebări l-ar deranja în mai mică măsură, dar ar putea fi chiar ale lui. Pe de altă parte: a voi să neutralizezi spaţiul în descrierea Celuilalt, pentru a elibera, astfel, infinitatea pozitivă, nu înseamnă, oare. A neutraliza finitatea esenţială a unui chip (privire-cuvânt) care *e corp* şi nu – Levinas insistă suficient asupra acestui aspect – metaforă

corporală a

Violenţă şi metafizica unei gândiri eterate? Corp, adică *deopotrivă* exterioritate, localitate în sensul pe deplin spaţial, literal spaţial al acestui cuvânt: punct zero, origine a spaţiului, desigur, însă origine care nu are niciun sens înaintea lui *a*, care nu poate fi separată de genitivitatea şi de spaţiul pe care le generează şi orientează: origine *înscrisă*. *Înscrierea* este originea scrisă: trasată şi, astfel, *înscrisă* într-*un* sistem, într-o figură pe care n-o mai comandă. Fără de care nu ar mai exista corp propriu. Dacă chipul Celuilalt nu ar fi, *de asemenea, în mod ireductibil,* exterioritate spaţială, ar mai trebui încă să distingem între suflet şi corp, gândire şi cuvânt etc; sau, în cel mai fericit caz, între adevăratul chip, nespaţial, şi masca sau metafora lui, figura lui spaţială. Întreaga Metafizică a Chipului s-ar prăbuşi în felul acesta s-o mai spunem o dată: această întrebare poate să purceadă atât dintr-un infinitism clasic (dualism al gândirii şi limbajului, dar şi al gândirii şi corpului), cât şi din cea mai modernă gândire a finitudinii. Această stranie alianţă din sânul întrebării semnifică, poate, că în filosofie şi în limbaj,

în *discursul filosofic* (presupunând că mai există şi altele), nu pot fi salvate *în acelaşi timp* tema infinităţii pozitive şi tema chipului (unitate non-metaforică a corpului, privirii, cuvântului şi gândirii). Această unitate nu ne pare a putea fi gândită decât în orizontul alterităţii infinite (indefinite) ca orizont în chip ireductibil *comun* Morţii şi Aproapelui. Orizont al finitudinii sau finitudine a orizontului.

Aceasta însă. S-o spunem din nou, *în discursul filosofic*, acolo unde gândirea Morţii *înseşi* (fără metaforă) şi gândirea Infinitului pozitiv n-au putut să se înţeleagă niciodată. Dacă chipul *e corp*. El este muritor. Alteritatea infinită ca moarte nu poate fi împăcată cu alteritatea infinită ca pozitivitate şi prezenţă (Dumnezeu). Transcendenţa metafizică nu poate să fie. În acelaşi timp, transcendenţă către Celălalt ca Moarte şi către Celălalt ca Dumnezeu Aceasta dacă nu cumva Dumnezeu înseamnă Moarte, ceea ce, la urma urmelor, nu a fost vreodată *exclus* decât de totalitatea filosofiei clasice. În interiorul căreia noi îl înţelegem ca Viaţă şi ca Adevăr al Infinitului, al Prezenţei pozitive. Ce înseamnă însă această *excludere* dacă nu

excluderea oricărei *determinaţii* particulare? Şi că Dumnezeu *nu* e *nimic* (determinat), nu e nicio viaţă pentru că este *totul*? E, prin urmare, în acelaşi timp Totul şi Nimic, Viaţa şi Moartea Ceea ce înseamnă că Dumnezeu e sau apare, *este numit* în diferenţa dintre Tot şi Nimic, dintre Viaţă şi Moarte etc. În diferenţă şi în fond. Ca Diferenţa însăşi. Diferenţa aceasta este ceea ce numim Istorie. Dumnezeu este *înscris* în ea

Se va spune că tocmai împotriva acestui discurs filosofic se ridică Levinas. În lupta aceasta însă. El s-a privat deja de cea mai bună armă: dispreţul discursului. Într-adevăr. În faţa clasicelor dificultăţi de limbaj pe care le-am amintit. Levinas nu-şi poate oferi resursele clasice.

Confruntat cu probleme care au fost atât ale teologiei negative, cât şi ale bergsonismului, el nu îşi acordă dreptul de a vorbi, asemenea lor, într-un limbaj resemnat cu propria-i decădere. Teologia negativă se pronunţa printr-un cuvânt ce se ştia căzut, finit, inferior logosului ca înţelegere a lui Dumnezeu. Şi, mai presus de orice, nici nu se punea problema unui

Discurs cu Dumnezeu în faţa către faţă şi în respiraţia către respiraţie a doua rostiri, libere, în pofida umilităţii şi a înălţimii, să întrerupă sau să întreprindă schimbul. În mod analog, Bergson avea dreptul de a anunţa intuiţia duratei şi de a denunţa spaţializarea intelectuală într-un limbaj devotat spaţiului. Nu se punea problema salvării, ci a distrugerii discursului din „metafizică", „ştiinţă ce pretinde a se lipsi de simboluri" (Bergson). Multiplicarea metaforelor antagoniste se ocupa metodic cu această auto-distrugere a limbajului şi invita la intuiţia metafizică tăcută. Limbajul fiind definit ca reziduu istoric, nu exista nicio incoerenţă în a-l utiliza, de bine de rău, pentru a denunţa propria-i trădare şi a-l abandona apoi propriei lui insuficienţe, deşeu retoric, *cuvânt pierdut pentru metafizică*. Ca şi teologia negativă, o filosofie a comuniunii intuitive îşi acorda (pe drept sau pe nedrept, e o altă problemă) dreptul de a traversa discursul filosofic ca pe un element străia Ce se întâmplă însă când nu îţi mai acorzi acest drept, când posibilitatea metafizicii este posibilitate a cuvântului? Când responsabilitatea metafizică este responsabilitate a

limbajului, ca urmare a faptului că „gândirea constă în a vorbi” (TI) şi că metafizica este un limbaj cu Dumnezeu? Cum să-l gândeşti pe Celălalt dacă acesta nu se spune decât ca exterioritate şi prin intermediul exteriorităţii, adică al non-alterităţii? Şi dacă rostirea care trebuie să instaureze şi să menţină separaţia absolută e, prin însăşi esenţa ei, înrădăcinată în spaţiul care ignoră separaţia şi alteritatea absolute? Dacă, aşa cum spune Levinas, numai discursul poate fi drept (şi nu contactul intuitiv) şi dacă, pe de altă parte, orice discurs reţine în mod esenţial spaţiul şi Identicul în el însuşi, nu înseamnă, oare, că discursul este în mod originar violent? Şi că războiul locuieşte logosul filosofic, singurul, cu toate acestea, în care se poate declara pacea? Distincţia dintre discurs şi violenţă1 ar fi

Ne gândim aici la distincţia, comună îndeosebi lui Levinas şi lui E Weil, dintre discurs şi violenţă. Ea nu are acelaşi sens la unul şi la celălalt Levinas notează acest lucru în trecere şi Aducându-i un omagiu lui E Weil pentru „utilizarea sistematică şi viguroasă a termenului de violenţă în opoziţia lui faţă de discurs”, pretinde a da

acestei distincţii... Un înţeles diferit” (DL). Am fi înclinaţi să spunem: un înţeles diametral opus. Discursul pe care E Weil îl recunoaşte ca non-violent este ontologie, proiect de ontologie (cf. *Logique de la philosophie*. De exemplu, p. 28 şi urni, *la Naissance de l omologie, le Discours*). „Acordul între oameni se va stabili

Violentă fi metafizică întotdeauna un orizont inaccesibil. Non-violenţa ar fi telos-ul, iar nu esenţa discursului. Se va spune, poate, că ceva precum discursul îşi are esenţa în telos-ul său şi prezenţa propriului prezent în viitorul său. Desigur, cu condiţia însă ca viitorul şi telos-ul său să fie non-discurs: pacea ca o *tăcere anume*, ca un anumit dincolo al rostirii, ca o anumită posibilitate, ca un anumit orizont tăcut al rostirii. Iar telos-ul a avut dintotdeauna forma prezenţei, fie şi doar a unei prezenţe viitoare. Nu există război decât după deschiderea discursului şi războiul nu se stinge decât odată cu sfârşitul discursului. Pacea, ca şi tăcerea, constituie vocaţia stranie a unui limbaj chemat afară din sine de către sine. Dat fiind însă că tăcerea *finită* este şi ea element al violenţei, limbajul nu poate face altceva decât să tindă la nesfârşit

spre justiţie recunoscând şi practicând războiul în sine însuşi. Violenţă contra violenţă. *Economie* a violenţei. Economie ce nu se poate reduce la ceea ce Levinas vizează prin acest cuvânt. Dacă lumina este elementul violenţei, trebuie să ne batem împotriva luminii cu o anumită altă lumină pentru a evita maxima violenţă, aceea a tăcerii şi a întunericului care precede sau reprimă discursul. *Vigilenţa* aceasta este o violenţă aleasă ca o violenţă mai mică de către o filosofie care ia istoria, adică finitudinea, în serios; filosofie care se ştie pe sine *istorică* pe de-a-ntregul (într-un sens ce nu tolerează nici totalitatea infinită, nici infinitatea pozitivă) şi care se ştie.

de la sine dacă oamenii nu se ocupă de ei înşişi, ci de ceea ce e”; polul său este coerenţa infinită, iar stilul, cel puţin, este hegelian. Această coerenţă în ontologie e violenţa însăşi pentru Levinas: „scopul istoriei” nu este Logică absolută, coerenţă absolută a Logosului cu sine în sine, nu este acord în sânul Sistemului absolut, ci Pace în separaţie, diaspora absoluturilor. Invers, discursul pacific, după Levinas, acela care respectă separaţia şi refuză orizontul coerenţei ontologice, nu este violenţa însăşi

pentru A Weil? Să schematizăm: după E Weil, violenţa nu va fi sau, mai curând, nu ar putea fi eliminată decât odată cu reducerea alterităţii sau a voinţei de alternate. Pentru Levinas, lucrurile stau exact invers. Aceasta însă pentru că, pentru el, coerenţa este întotdeauna finită (totalitate, în accepţia pe care el o dă acestui cuvânt. Refuzând orice semnificaţie noţiunii de totalitate infinită). Pentru A Weil, noţiunea de alteritate e. Dimpotrivă, cea care implică finitudinea ireductibilă Pentru amândoi însă. Numai infinitul e non-violent, şi el nu poate să se anunţe decât în discurs. Ar trebui interogate presupoziţiile comune ale acestei convergenţe şi ale acestei divergenţe. Ar trebui să ne întrebăm dacă predeterminarea. Comună acestor două gândiri. A violului şi a logosului pure, a incompatibilităţii dintre ele îndeosebi, trimite la o evidenţă absolută său. Poate, deja la o epocă din istoria gândirii. Din istoria Fiinţei. Să mai notăm că şi Bataille se inspiră. În *Erotismul* său. Din conceptele lui E Weil şi declară acest lucru în mod explicit.

de asemenea, aşa cum Levinas o spune într-un alt sens, *economie*. O economie însă

care, pentru a fi istorie, nu poate să fie *la ea acasă* nici în totalitatea finită pe care Levinas o numeşte Acelaşi, nici în prezenţa pozitivă a Infinitului. Rostirea e, fără doar şi poate, cea dintâi înfrângere a violenţei, dar aceasta, în mod paradoxal, nu exista înainte de posibilitatea rostirii. Filosoful (omul) *trebuie* să vorbească şi să scrie în acest război al luminii în care el se ştie dintotdeauna deja angajat şi din care ştie că nu ar putea să scape decât renegând discursul, riscând, adică, maxima violenţă Iată de ce această recunoaştere a războiului din discurs, recunoaştere care nu este încă pacea, semnifică opusul unui beli-cism; despre care se ştie foarte bine – şi cine a arătat mai bine acest lucru decât Hegel? – că irenismul e, *în istorie,* cel mai bun complice al său. *În istoria* din care filosoful nu poate să evadeze pentru că ea nu este istorie în sensul pe care i-l dă Levinas (totalitate), ci istorie a ieşirilor în afara totalităţii, istorie ca mişcare a transcendenţei înseşi, a excesului asupra totalităţii fără de care nicio totalitate nu ar putea să apară Istoria nu este totalitatea supusă transcenderii (*transcende e*) de către escatologie, metafizică sau rostire. Ea

este transcendenţa însăşi. Dacă rostirea este o mişcare de transcendere metafizică, ea este istoria şi nu un dincolo al istoriei. E greu de gândit originea istoriei într-o totalitate perfect finită (Acelaşi), ca şi, de altfel. Într-un infinit perfect pozitiv. Dacă, în acest sens, mişcarea de transcendere metafizică este istorie, ea continuă să fie violentă, dat fiind că – şi aceasta este evidenţa legitimă din care se inspiră mereu Levinas – istoria e violenţă Metafizica este *economie*: violenţă contra violenţă, lumină contra lumină: filosofie (în general). Despre care se poate spune, transpunând intenţia lui Claudel, că în ea totul „e zugrăvit pe lumină ca şi cu lumină condesată. Ca aerul ce *devine* gheaţă”. Devenirea aceasta este războiul. Polemica aceasta este limbajul însuşi înscrierea lui.

Despre violenţa transcendentală

Totodată, neputând să scape de ascendenţa luminii, metafizica presupune întotdeauna o fenomenologie. În chiar critica pe care ea o aduce fenomenologiei şi cu atât mai mult dacă. Aşa cum se întâmplă cu metafizica lui Levinas. Ea vrea să fie discurs şi învăţătură.

A. Presupune ea această fenomenologie

doar ca metodă, ca tehnică, în sensul restrâns al acestor cuvinte? Fără doar şi poate, deşi respinge majoritatea rezultatelor literale ale cercetării husserliene, Levinas ţine la moştenirea metodei acestuia: „... Prezentarea şi dezvoltarea noţiunilor utilizate datorează totul metodei fenomenologice” (TI, DL). Prezentarea şi dezvoltarea noţiunilor să nu fie, oare, decât un veşmânt al gândirii? Iar metoda se poate ea, oare, împrumuta asemenea unei unelte? Nu susţinea, oare, însuşi Levinas, cu treizeci de ani mai înainte, pe urmele lui Heidegger, că metoda este cu neputinţă de izolat? Aceasta adăposteşte întotdeauna, şi cu atât mai mult în cazul lui Husserl, „o vedere anticipată asupra «sensului» fiinţei abordate” (THI). Levinas scria atunci: „... Nu vom putea, prin urmare, să separăm în expunerea noastră teoria intuiţiei, ca metodă filosofică, de ceea ce am putea să numim *ontologia* lui Husserl” (THI).

Or, lucrul la care trimite, explicit şi în ultimă instanţă, această metodă fenomenologică este – ar fi mult prea uşor de demonstrat – însăşi decizia filosofiei occidentale alegându-se pe sine, de la

Platon încoace, ca ştiinţă, ca teorie, adică tocmai ceea ce Levinas ar vrea să pună sub semnul întrebării pe căile şi cu metoda fenomenologiei.

B. Dincolo de metodă, ceea ce Levinas înţelege să reţină din… Învăţătura esenţială a lui Husserl” (TI) este nu numai supleţea şi exigenţa descriptivă, fidelitatea faţă de sensul experienţei: este conceptul de intenţionalitate. O intenţionalitate extinsă dincolo de dimensiunea sa reprezentativă şi teoretică, dincolo de structura noetico-noematică în care, în mod greşit. Husserl recunoscuse o structură primordială Reprimarea infinitului îl va fi împiedicat pe Husserl să acceadă la adevărata profunzime a intenţionalităţii ca dorinţă şi ca transcendere metafizică către celălalt, mai presus de fenomen sau de fiinţă Această reprimare se va fi produs în două feluri.

Pe de o parte, prin valoarea de *adecvare*. Viziune şi intuiţie teoretică, intenţionalitatea husserliană ar fi adecvare. Aceasta ar epuiza şi ar interioriza tot ce e adevărată distanţă şi alteritate… Viziunea e. Într-adevăr. În chip esenţial, o adecvare a exteriorităţii la interioritate: exterioritatea se resoarbe în sufletul care contemplă şi, ca

idee adecvată, se revelează *a priori,* rezultând dintr-o *Sinngebung*” (TI). Or... intenţionalitatea. În care gândirea rămâne *adecvare* la obiect, nu defineşte... conştiinţa la nivelul ei fundamental”. Husserl nu este. Desigur, numit aici. În momentul precis în care Levinas vorbeşte despre intenţionalitate ca adecvare, şi putem să considerăm că prin expresia... Intenţionalitatea. În care gândirea rămâne *adecvare*...” el înţelege: ... O astfel de intenţionalitate încât etc o intenţionalitate în care, cel puţin etc”. Însă contextul, ca şi multe alte pasaje, ca şi aluzia la *Sinngebung* lasă cât se poate de clar să se înţeleagă că Husserl, în litera textelor sale, nu ar fi ştiut să recunoască faptul că „orice cunoaştere, în măsura în care este intenţionalitate, presupune deja ideea de infinit, *inadecvarea* prin excelenţă” (TI). Astfel, presupunând că Husserl va fi presimţit orizonturile infinite ce debordează obiectivitatea şi intuiţia adecvată, el le va fi interpretat, *literal,* ca „gânduri ce vizează obiecte”: „Ce contează că în fenomenologia husserliană, luată literal, aceste orizonturi nebănuite se interpretează, la rândul lor, ca nişte gânduri ce vizează obiecte!” (citat

deja).

Pe de altă parte, chiar presupunând că Cogito-ul husserlian ar fi deschis spre infinit, el ar fi, după Levinas, deschis spre un infinit-obi-ect, spre un infinit fără alteritate, spre un fals infinit: „Chiar dacă Husserl vede în cogito o subiectivitate lipsită de orice suport în afara ei înseşi, el constituie ideea însăşi de infinit şi şi-o dă ca obiect”. „Falsul infinit”, expresie hegeliană pe care, după părerea noastră, Levinas nu o foloseşte niciodată poate tocmai pentru că este hegeliană, bântuie, cu toate acestea, multe dintre gesturile de denunţare din *Totalitate şi Infinit*. Ca şi pentru Hegel, „falsul infinit” ar fi, pentru Levinas, indefinitul, forma *negativă* a infinitului. Dat fiind însă că Levinas gândeşte *adevărata* alteritate ca non-negativitate (ca transcendenţă non-negativă). El poate să facă din celălalt adevăratul infinit şi din acelaşi (în mod cât se poate de ciudat, complice al negativităţii), falsul infinit. Fapt care i-ar fi părut curată sminteală lui Hegel (ca şi întregii metafizici ce înfloreşte şi se regândeşte prin el): cum să separi alteritatea de negativitate, cum să separi alteritatea de „falsul infinit”? Cum este

posibil ca adevăratul infinit să nu fie acelaşi? Sau, invers, cum ar putea absolut-acelaşi (*le meme absolut*) să nu fie infinit? Dacă acelaşi ar fi, cum spune Levinas, totalitate violentă, ar însemna că el este o totalitate finită, deci abstractă, deci încă şi mai diferită (*autre*) decât celălalt (decât o altă totalitate) etc. Acelaşi ca totalitate finită nu ar fi acelaşi, ci tot celălalt Levinas ar vorbi despre celălalt sub numele de acelaşi şi de acelaşi sub numele de celălalt etc. Dacă totalitatea finită ar fi acelaşi, ea nu ar putea fi gândită sau pusă ca atare fără a deveni alta decât ea însăşi (acesta e războiul). Şi dacă n-ar face acest lucru, ea nu ar putea să intre în război cu celelalte (totalităţi finite) şi nici să fie violentă. Astfel încât, nefiind violentă, ea nu ar fi acelaşi în sensul lui Levinas (totalitate finită). Intrând în război – şi există război. Ea se gândeşte. Fireşte, ca celălaltul celuilalt *O'autre de l'autre*). Cu alte cuvinte, ea accede la celălalt ca un altul (ca un alt sine). Dar. O dată în plus. Ea nu mai este. Într-un astfel de caz. Totalitate în sensul lui Levinas. Într-un astfel de

Violenţă şi metafizică limbaj, care este singurul limbaj al filosofiei occidentale, poţi

să nu repeţi hegelianismul, care nu este altceva decât tocmai acest limbaj luându-se, în mod absolut, în posesie pe sine însuşi?

În atari condiţii, singura poziţie eficace pentru a nu te lăsa înghiţit de Hegel ar putea părea, pentru o clipă, să fie următoarea: să consideri ca ireductibil falsul infinit (altfel spus, într-un sens profund, finitudinea originară). Este, poate, ceea ce face, în fond, Husserl arătând ireductibilitatea neîmplinirii intenţionale, deci a alterităţii, ca şi faptul că, fiind ireductibilă, conştiinţa de (*la conscience de*) nu ar putea niciodată, prin esenţă, să devină conştiinţă-sine (*conscience-soi*) şi nici să se adune în mod absolut lângă sine în parusia unei cunoaşteri absolute. Pot fi însă lucrurile acestea *spuse*, „falsul infinit" (timpul, într-un cuvânt) poate fi el gândit ca atare, ne putem noi. Oare, opri la el ca la adevărul experienţei, fără să fi lăsat *deja* (un *deja* ce ne permite să gândim timpul!) să se anunţe, să se prezinte, să se gândească şi să se spună *adevăratul* infinit, care se cuvine, atunci, recunoscut ca atare? Ceea ce noi numim filosofie, şi care nu epuizează, poate, întregul gândirii, nu poate să gândească falsul şi nici măcar să aleagă

falsul fără să aducă un omagiu anteriorităţii şi superiorităţii adevărului (acelaşi raport între celălalt şi acelaşi). Această din urmă întrebare, care ar putea fi foarte bine aceea a lui Levinas către Husserl, ar demonstra că Din clipa în care *vorbeşte* împotriva lui Hegel, Levinas nu poate decât să-l confirme pe Hegel, l-a şi confirmat *deja*.

Există însă vreo temă mai strict şi, îndeosebi, mai literal husserliană decât aceea a inadecvării? Ca şi aceea a debordării infinite a orizonturilor? Cine, mai mult decât Husserl, s-a preocupat cu obstinaţie să demonstreze că viziunea este, în mod originar şi esenţial, inadecvare a interiorităţii şi exteriorităţii? Că percepţia lucrului transcendent şi întins e prin esenţă şi pentru totdeauna neîmplinită? Că percepţia imanentă are loc în orizontul infinit al fluxului trăitului (cf. „de pildă. *Idei* I, paragraful 83 şi *passim*)! Şi mai cu seamă, cine, mai bine decât Levinas, ne-a făcut, primul, să înţelegem aceste teme husserliene? Nu este, aşadar, vorba de a le reaminti existenţa, ci de a ne întreba dacă, până la urmă, Husserl a *rezumat* inadecvarea şi a redus la condiţia de *obiecte* disponibile orizonturile infinite ale

experienţei. Şi aceasta, prin interpretarea secundă de care îl acuză Levinas.

Ne vine greu să credem acest lucru. În cele două direcţii intenţionale despre care tocmai am vorbit, *Ideea în sens kantian* desemnează debordarea infinită a unui orizont care. În virtutea unei necesităţi de esenţă absolute, absolut principiale şi ireductibile, *nu* va putea

Scriitura ţi diferenţa niciodată să devină el însuşi obiect sau să se lase atins, *egalat* de o intuiţie de obiect. Nici măcar de aceea a unui Dumnezeu. Orizontul nu poate să fie el însuşi obiect, dat fiind că este resursa neobiectivabilă a oricărui obiect în general. Imposibilitatea adecvării este într-atât de radicală încât nici *originalitatea*, nici *apodicticitatea* evidenţelor nu constituie, în mod necesar, nişte adecvări (cf. de pildă, *Idei* I, paragraful 3; *Meditaţii carteziene*, paragraful 9 şi *passim*). (Ceea ce nu presupune, fireşte, că anumite posibilităţi ale unor evidenţe adecvate – particulare şi întemeiate – ar fi ignorate de Husserl.) Importanţa conceptului de orizont stă tocmai în aceea că nu poate *face obiectul* vreunei constituiri şi deschide la infinit travaliul de obiectivare. Cogito-ul husserlian

nu constituie, din câte ni se pare, ideea de infinit în fenomenologie, nu există o constituire a orizonturilor, ci numai orizonturi de constituire. Faptul că infinitatea orizontului husserlian are forma deschiderii indefinite, faptul că el se oferă, fără termen posibil, negativităţii constituirii (negativităţii travaliului de obiectivare) nu este, oare, tocmai ceea ce-l păzeşte în modul cel mai sigur împotriva oricărei totalizări. Împotriva iluziei prezenţei imediate a unui infinit de plenitudine în care celălalt devine, dintr-odată, de negăsit? Dacă conştiinţa inadecvării infinite la infinit (şi chiar la finit!) constituie propriul unei gândiri preocupate să respecte exterioritatea, e dificil de văzut, cel puţin în privinţa acestui punct, cum ar putea Levinas să se despartă de Husserl. Nu este, oare, intenţionalitatea respectul însuşi? Ireductibilitate în veci a celuilalt la acelaşi, a celuilalt *apărând* însă aceluiaşi *ca* altul? Căci fără acest fenomen al celuilalt ca altul (*de l'autre comme autre*) nu ar fi posibil respectul. Fenomenul respectului presupune respectul faţă de fenomenalitate. Iar etica, fenomenologia în acest sens, fenomenologia este respectul însuşi,

dezvoltarea, devenirea-limbaj a respectului însuşi. Este tocmai ceea ce viza Husserl atunci când spunea că raţiunea nu se lasă separată în teoretică, practică etc. (citat mai sus). Ceea ce nu înseamnă că respectul ca etică ar fi *derivat* din fenomenologie, pe care el ar presupune-o ca pe o premisă ori ca pe o valoare anterioară sau superioară Presupunerea (*la pre supposition*) fenomenologiei e de un fel unic. Ea nu... Comandă" nimic, în sensul mundan (real, politic etc.) al comandamentului. Ea constituie chiar neutralizarea acestui tip de comandament. Pe care ea însă nu-l neutralizează pentru a-l înlocui cu un altul. Ea este profund străină de orice fel de ierarhie. Ceea ce echivalează cu a spune că etica nu numai că nu se dizolvă în fenomenologie şi nici nu i se supune, ci îşi află în ea propriu] sens. Libertatea şi radicalitatea ei proprii. Faptul că temele non-prezenţei (temporalizare şi alteritate) sunt în contradicţie cu ceea ce face din fenomenologie o metafizică a prezenţei, o

Violenţă şi metafizică muncesc neîncetat, ni se pare, de altfel, incontestabil şi insistăm asupra lor în altă parte.

C. Se poate, oare, Levinas despărţi în

chip mai legitim de Husserl în privinţa teoretismului şi a primatului conştiinţei de obiect? Să nu uităm că „primatul” despre care trebuie să fie aici vorba este acela al obiectului sau al obiectivităţii *în general*. Or, fenomenologia nu ar fi adus nimic dacă nu ar fi înnoit, lărgit, rafinat la nesfârşit tocmai această noţiune de obiect în general. Ultima jurisdicţie a evidenţei este deschisă la infinit, deschisă tuturor tipurilor de obiecte posibile, adică oricărui sens ce poate fi gândit, altfel spus prezent unei conştiinţe în general. Nicio idee (aceea, de pildă, care în *Totalitate şi Infinit* vrea să trezească evidenţele etice la independenţă absolută etc.) nu ar avea sens, nu ar putea să fie gândită şi înţeleasă dacă nu şi-ar extrage seva din acest strat al evidenţei fenomenologice în general. E de ajuns ca sensul etic să fie *gândit* pentru ca Husserl să aibă dreptate. Nu numai definiţiile nominale, ci, înaintea lor, înseşi posibilităţile de esenţă care călăuzesc conceptele sunt deja presupuse atunci când se vorbeşte de etică, de transcendenţă, de infinit etc. Aceste expresii trebuie să aibă un sens pentru o conştiinţă concretă în general, fără de care niciun discurs şi nicio

gândire nu ar fi posibile. Acest domeniu de evidenţe absolut „prealabile” este acela al fenomenologiei transcendentale în care se înrădăcinează o fenomenologie a eticii Această înrădăcinare nu este însă una *reală,* nu semnifică o dependenţă reală, şi degeaba i-am reproşa fenomenologiei transcendentale că este *în fapt* incapabilă să dea naştere unor valori sau comportamente etice (său. Ceea ce înseamnă acelaşi lucru, că poate, în mod mai mult sau mai puţin direct, să le reprime). Dat fiind că orice sens determinat, orice sens gândit, orice noemă (sensul eticii, de exemplu) presupune posibilitatea unei *noeme în general,* se cuvine să începem *de drept* cu fenomenologia transcendentală. Să începem *de drept* cu posibilitatea în general a unei noeme care – acest punct decisiv se cuvine reamintit – pentru Husserl nu este un moment *real* (*reell*), nu are, aşadar, niciun raport real (ierarhic sau de alt fel) cu *nimic altceva*: orice altceva neputând fi gândit decât în noematicitate. Ceea ce semnifică, în particular, că După Husserl. Etica nu ar putea *în fapt,* în existenţă şi în istorie, să fie *subordonată* neutralizării transcendentale şi să-i fie. În fapt, în vreun

fel supusă. Nici etica şi De altfel, nici altceva pe lume. Neutralizarea transcendentală e. Principial şi în chiar sensul ei, străină de orice facticitate. De orice existenţă în general. Ea nu se

*Scriitura ţi diferenţa s*ituează, în fapt, nici înainte nici după etică. Nici înainte nici după orice altceva

Se poate, prin urmare, vorbi de obiectivitate etică, de valori sau de imperative etice ca despre nişte obiecte (noeme) înzestrate cu o deplină originalitate etică, fără a reduce această obiectivitate la vreuna dintre cele ce furnizează pe nedrept (aceasta nu este însă nedreptatea lui Husserl) modelul pentru ceea ce noi înţelegem de obicei prin obiectivitate (obiectivitate teoretică, politică, tehnică, naturală etc). Există, la drept vorbind, două sensuri ale teoreticului: sensul curent, cel pe care-l vizează, în particular, protestul lui Levinas; şi sensul, ceva mai ascuns, în care se menţine faptul-de-a-apărea (*l'apparaâtre*) în general, faptul-de-a-apărea al non-teoreticului (în primul sens) în particular. În acest al doilea sens, fenomenologia este efectiv un teoretism, aceasta însă doar în măsura în care orice gândire şi orice limbaj

au, în fapt şi de drept, legătură cu teoretismul. Fenomenologia măsoară această măsură. Eu ştiu, graţie unei cunoaşteri teoretice (în general), care e sensul non-teoreticului (de exemplu, eticul, metafizicul în sensul lui Levinas) ca atare, şi îl respect ca atare, drept ceea ce e, în înţelesul său. Am o privire pentru a recunoaşte ceea ce nu trebuie privit ca un lucru, ca o faţadă, ca o teoremă. Am o privire pentru chipul însuşi.

D. Ştim însă că dezacordul fundamental dintre Levinas şi Husserl nu aici se produce. El nu are în vedere nici anistoricitatea sensului reproşată, pe vremuri, lui Husserl şi în legătură cu care acesta a „rezervat surprize” (aşa cum escatologia lui Levinas trebuia să ne surprindă vorbindu-ne, treizeci de ani mai târziu, *mai presus de totalitate* sau de istorie” (TI». Ceea ce presupune, o dată în plus, ca totalitatea să fie finită (ceea ce nu este câtuşi de puţin înscris în conceptul ei), ca istoria ca atare să poată fi totalitate finită şi ca mai presus de totalitatea finită să nu existe istorie. Ar trebui, probabil, să arătăm, aşa cum sugeram ceva mai înainte, că istoria e imposibilă, nu are sens în totalitatea finită,

că este imposibilă şi nu are sens în infinitatea pozitivă şi actuală: şi că ea se menţine în diferenţa dintre totalitate şi infinit, că este tocmai ceea ce Levinas numeşte transcendenţă şi escatologic Un *sistem* nu este nici finit, nici infinit o totalitate structurală scapă, în jocul său, acestei alternative. Ea scapă arheologicului şi escatologicului şi le înscrie în ea însăşi.

În legătură cu aproapele însă, dezacordul pare definitiv. Am văzut: după Levinas. Făcând din celălalt, în special în *Meditaţii carteziene*, un fenomen al ego-ului, constituit prin aprezentare analogică pornind de la sfera de apartenenţă proprie ego-ului. Husserl va fi ratat

Violenţă şi metafizică ni alteritatea infinită a celuilalt şi îl va fi redus la acelaşi. A face din celălalt un alter ego, spune deseori Levinas. Înseamnă a-i neutraliza alteritatea absolută.

a) Ar fi însă uşor de arătat cât de preocupat se dovedeşte Husserl, în special în *Meditaţiile carteziene*, să respecte, în propria ei semnificaţie, alteritatea aproapelui. Este vorba, pentru el, de a descrie felul în care celălalt în calitatea lui de altul (*en tant cu'autre*) în alteritatea lui

ireductibilă, mi se prezintă mie. Mi se prezintă, vom vedea ceva mai târziu, ca non-prezenţă originară. Tocmai celălalt în calitatea lui de altul, de diferit, este fenomen al ego-ului: fenomen al unei anumite non-fenomenalităţi ireductibile pentru ego-ul ca ego în general (ei dos ego). Căci este imposibil să întâlneşti alter ego-ul (în chiar forma întâlnirii1 pe care o descrie Levinas), este imposibil să-l respecţi în experienţă şi în limbaj fără ca acest altul, în alteritatea sa, să apară pentru un ego (în general). Nu am putea nici să vorbim şi nici să avem cea mai mică idee despre total-altul dacă nu ar exista un fenomen al total-altului, o evidenţă a total-altului ca atare. Că stilul

În fond, tocmai noţiunii de... Constituire a alter ego-ului" îi refuză Levinas orice demnitate. El ar spune, fără îndoială, asemenea lui Sartre: „Noi *întâlnim* aproapele, nu-l constituim (*L'Etre et le Neant*). Ceea ce înseamnă a înţelege cuvântul „constituire" într-un sens împotriva căruia Husserl îşi previne deseori cititorii. Constituirea nu se opune nici unui fel de întâlnire. Se înţelege de la sine că ea nu creează, nu construieşte, nu dă naştere

la nimic: nici existenţei – sau faptului –, ceea ce e de la sine înţeles, şi nici măcar sensului, ceea ce e mai puţin evident, dar deopotrivă de limpede, cu condiţia să luăm, în această privinţă, câteva răbdătoare măsuri de precauţie; cu condiţia, mai ales, de a distinge momentele de pasivitate şi de activitate din intuiţia în sens husserlian de momentul în care distincţia aceasta devine imposibilă, în care, adică, întreaga problematică ce opune „întâlnirea”... constituirii” nu mai are niciun sens. Sau, cel mult, unul derivat şi dependent Neputând să ne angajăm aici în aceste dificultăţi, să reamintim doar acest avertisment al lui Husserl. Dintre multe altele: ... Şi aici, ca şi în privinţa *alter* ego-ului. «efectuare de conştiinţă» (*Bewusstseinleistung*) nu vrea să însemne că eu inventez (*ei fmde*) sau că eu fac (*mache*) această transcendenţă supremă [este vorba de Dumnezeu]” (L F.T., trad. Fr. S. Bachelard).

Invers, noţiunea de „întâlnire” la care se cuvine să recurgem dacă refuzăm orice fel de constituire, în sensul husserlian al termenului, pe lângă faptul că este pândită de empirism, nu lasă. Oare, să se înţeleagă că există un timp şi o experienţă fără

„celălalt” *înainte* de... Întâlnire”? Uşor de imaginat dificultăţile ce decurg de aici. Prudenţa filosofică a lui Husserl e. Din acest punct de vedere, exemplară. *Meditaţiile carteziene* atrag în nenumărate rânduri atenţia că *În fapt* şi *în mod real*. Nimic nu *precede* experienţa aproapelui.

Scriitura ţi diferenţa acestei evidenţe şi al acestui fenomen e ireductibil şi singular, că ceea ce se arată în ele este o non-fenomenalizare originară, iată un fapt la care nimeni n-a fost mai sensibil decât Husserl. Chiar dacă nu vrem şi nu putem să-l tematizăm pe celălalt *despre care* nu vorbim, dar *căruia* îi vorbim, această imposibilitate şi acest imperativ nu pot fi ele însele tematizate (aşa cum face Levinas) decât plecând de la un anumit fapt de a apărea al celuilalt ca altul pentru un ego. Tocmai despre acest *sistem*, despre acest fapt de a apărea şi despre această imposibilitate de a-l tematiza pe celălalt în persoană ne vorbeşte Husserl. E problema *lui*: „Ei (celelalte *ego*-*un*) nu sunt, cu toate acestea, nişte simple reprezentări sau nişte obiecte reprezentate în mine, nişte unităţi sintetice ale unui proces de verificare ce s-ar derula «în mine», ci tocmai «ceilalţi»...

«subiecţi» pentru aceeaşi lume... subiecţi care percep lumea... şi care au, astfel, experienţa mea, tot aşa cum eu am experienţa lumii şi, în ea. A «celorlalţi»” (MC, trad. Levinas). Tocmai acest fapt de a apărea al celuilalt drept ceea ce eu nu pot niciodată să fiu, tocmai această non-fenomenalitate originară este interogată ca *fenomen intenţional* al ego-ului.

b) Căci – şi urmăm aici sensul cel mai manifest şi mai masiv incontestabil al celei de-a cincea dintre *Meditaţiile carteziene*, al cărei curs este atât de labirintic – afirmaţia absolut centrală a lui Husserl priveşte caracterul *ireductibil mediat* al intenţionalităţii care-l vizează pe celălalt ca altul. Este evident, de o evidenţă esenţială, absolută şi definitivă, că celălalt ca altul transcendental (altă origine absolută şi alt punct zero în orientarea lumii) nu poate niciodată să-mi fie dat în chip originar şi în persoană, ci numai prin aprezentare analogică Necesitatea de a recurge la aprezentarea analogică, departe de a semnifica o reducere analogică şi asimilantă a celuilalt la acelaşi, nu face decât să confirme şi să respecte separaţia, necesitatea de neocolit a mediaţiei (non-

obiective). Dacă eu nu m-aş îndrepta către celălalt pe calea aprezentării analogice, dacă eu aş ajunge la el în chip nemijlocit şi originar, în tăcere şi prin comuniune cu propriul său trăit, celălalt ar înceta să mai fie celălalt Contrar aparenţelor, tema transpunerii aprezentative traduce recunoaşterea separaţiei radicale a originilor absolute, raportul absoluturilor absolvite şi respectarea non-vio-lentă a secretului: contrariul asimilării victorioase.

Corpurile, lucrurile transcendente şi naturale sunt. În general, nişte ceilalţi pentru conştiinţa mea. Ele sunt în afară şi transcendenţa lor constituie semnul unei alterităţi deja ireductibile. Levinas nu crede acest lucru, Husserl îl crede şi crede că... Celălalt*” înseamnă deja ceva atunci când e vorba de lucruri. Ceea ce înseamnă a lua în serios realitatea lumii exterioare. Un alt semn al acestei alterităţi în general, pe care lucrurile îl împărtăşesc aici cu aproapele. Îl constituie faptul

Violentă şi metafizică că şi în ele ceva întotdeauna se ascunde şi nu se indică decât prin anticipare, analogie şi aprezentare. Husserl o spune în cea de-a cincea *Meditaţie carteziană*: aprezentarea

analogică aparţine, fie şi doar în parte, *oricărei percepţii*. Însă în cazul celuilalt ca lucru transcendent, posibilitatea de principiu a unei prezentări originare şi originale a feţei ascunse e întotdeauna deschisă din principiu şi *a priori*. Această posibilitate ne este refuzată în mod absolut în cazul aproapelui. Alteritatea lucrului transcendent, deşi deja ireductibilă, nu este astfel decât ca urmare a indefinitei neîmpliniri a percepţiilor mele originare. Ea este, prin urmare, incomensurabilă cu alteritatea deopotrivă ireductibilă a aproapelui, care adaugă dimensiunii de neîmplinire (corpul aproapelui în spaţiu, istoria raporturilor dintre noi etc.) o dimensiune de non-originaritate şi mai profundă, imposibilitatea radicală de a face un ocol pentru a vedea lucrurile de cealaltă parte a lor. Fără însă cea dintâi alteritate, aceea a corpurilor (şi aproapele este şi el, din capul locului, un corp), cea de-a doua nu ar putea să apară. Trebuie să gândim în ansamblu sistemul acestor două alterităţi, înscrise una în alta Alteritatea aproapelui e. Prin urmare, ireductibilă printr-o dublă putere de indefinitate. Străinul este infinit altul deoarece, prin esenţă, nicio îmbogăţire

a profilurilor nu poate să îmi ofere faţa subiectivă a trăitului său, *a laturii sale* (*de son cote*), aşa cum este aceasta trăită de el. Niciodată acest trăit nu îmi va fi accesibil în original ca tot ce este *mir eigenes*, ceea ce îmi este *propriu*. Această transcendenţă a non-propriului nu mai este aceea a întregului inaccesibil pornind de la schiţe întotdeauna parţiale: transcendenţă a *Infinitului*, nu a *Totalităţii*.

Levinas şi Husserl sunt aici foarte apropiaţi. Însă recunoscându-i acestui infinit-altul *ca atare* (care apare ca atare) statutul unei modificări intenţionale a ego-ului în general, Husserl îşi acordă *dreptul de a vorbi* despre infinit-altul ca atare, dă seama de originea şi de legitimitatea limbajului său. El descrie sistemul fenomenalităţii non-fenomenalităţii. Levinas vorbeşte *în fapt* despre infinit-altul. Dar. Refuzând să recunoască în acesta o modificare intenţională a ego-ului – ceea ce ar fi. Pentru el. Un act totalitar şi violent. El se privează de însuşi fundamentul şi de posibilitatea propriului limbaj. Ce anume îl autorizează să spună... Infinit-altul” dacă infinit-altul nu apare ca atare în acea zonă pe care el o numeşte acelaşi şi care

constituie nivelul neutru al descrierii transcendentale? A reveni, ca la singurul punct de plecare posibil, la fenomenul intenţional în care celălalt apare ca celălalt şi se pretează limbajului, *oricărui limbaj posibil*. Înseamnă, poate, a te lăsa pradă violenţei, a te face complicele ei cel puţin, şi a *da dreptul* – în sens critic – la violenţa de fapt: este însă vorba, atunci, de o zonă ireductibilă a facticităţii. De o violenţă originară, transcenden-*Scriitura şi diferenţa* tală, anterioară oricărei opţiuni etice, presupusă chiar de non-violenţa etică. Are vreun sens să vorbim de o violenţă preetică? Dacă „violenţa” transcendentală la care facem aluzie este legată de fenomenalitatea însăşi şi de posibilitatea limbajului, ar însemna că ea se află plasată la rădăcina sensului şi a logosului, înainte chiar ca acesta să se determine ca retorică, psihagogie, demagogie etc.

c) Levinas scrie: „Aproapele, în calitatea lui de aproape, nu este numai un alter ego. El este ceea ce eu nu sunt” (EE ŞI LA). „Decenţa” şi „viaţa de zi cu zi” ne fac să credem pe nedrept că „celălalt este cunoscut prin simpatie, ca un alt eu-însumi, ca un alter ego” (TA). Este exact ceea ce

Husserl nu face. El nu vrea decât să-l recunoască ca aproape în forma sa de ego, în forma sa de alteritate care nu poate să fie aceea a lucrurilor din lume. Dacă celălalt nu ar fi recunoscut ca alter *ego* transcendental, el ar fi cu torul în lume şi nu, asemeni mie, origine a lumii. A refuza să vezi în el un ego în acest sens constituie, în ordine etică, gestul însuşi al oricărei violenţe. Dacă celălalt nu ar fi recunoscut ca ego, întreaga lui alteritate s-ar spulbera Nu putem, prin urmare, din câte se pare, fără a-i deforma intenţiile cele mai permanente şi mai declarate, să presupunem că Husserl face din celălalt un alt eu-însumi (în înţelesul factual al cuvântului). O modificare *reală* a *vieţii mele*. Dacă aproapele ar fi un moment real al vieţii mele egologice. Dacă „includerea unei alte monade în a mea" (MC) ar fi reală, eu aş percepe-o *originaliter*. Husserl subliniază neîncetat că aceasta e o imposibilitate absolută. Celălalt ca alter ego înseamnă celălalt ca altul, ireductibil la ego-ul *meu* tocmai pentru că este ego. Pentru că are forma ego-ulul Egoitatea celuilalt îi permite acestuia să spună „ego" ca şi mine. Şi de aceea este el aproapele meu şi nu o piatră sau o fiinţă

fără limbaj *în economia mea reală*. De aceea, dacă vrem, este el chip. Poate el să-mi vorbească, să mă înţeleagă şi Eventual, să-mi comande. Nicio disimetrie nu ar posibilă fără această simetrie care nu este din lume şi care, nefiind nimic real, nu impune nicio limită alterităţii. Disimetriei, ci o face, dimpotrivă, posibilă. Această disimetrie e o *economie* într-un sens nou, care i-ar fi, fără îndoială, la fel de intolerabilă lui Levinas.

E, în pofida absurdităţii logice a acestei formulări, simetria transcendentală a doua asimetrii empirice. Celălalt este pentru mine un ego despre care eu ştiu că se raportează la mine ca la celălalt Unde sunt mai bine descrise aceste mişcări altundeva decât în *Fenomenologia spiritului*? Mişcarea de transcendere spre celălalt, aşa cum o evocă Levinas, nu ar avea niciun sens dacă nu ar presupune, ca pe una dintre semnificaţiile ei esenţiale, faptul că eu mă ştiu. În ipseitatea mea. Altul pentru celălalt Dacă n-ar fi aşa... Eu*”* (în general: egoitatea). Neputând să fie celălaltul celuilalt (*l’autre de I’aut re*), nu ar fi niciodată victimă a violenţei. Violenţa despre caic vorbeşte Levinas ar fi. Astfel, o

violenţă fără victimă. Dar dat fiind că În disimetria pe care el o descrie, autorul

Violentă şi metafizică violenţei nu poate niciodată să fie celălalt însuşi, ci de fiecare dată acelaşi (ego), şi dat fiind că toate ego-urile sunt nişte ceilalţi pentru ceilalţi, ar însemna că violenţa fără victimă e, totodată, o violenţă fără autor. Şi toate aceste propoziţii pot fi inversate fără dificultate. Ne dăm repede seama că, dacă Parmenide din *Poem* ne lasă să credem că Prin fantasme istorice interpuse, el şi-a permis în mai multe rânduri paricidul, marea umbră albă şi de temut care-i vorbea tânărului Socrate continuă să zâmbească atunci când noi declanşăm enorme discursuri despre fiinţele separate, unitate, diferenţă, acelaşi şi celălalt la ce exerciţii s-ar deda Parmenide pe marginea cărţii *Totalitate şi Infinit* dacă am încerca să-l facem să înţeleagă că *ego* egal *acelaşi* şi că Celălalt nu e ceea ce e decât ca absolut, ca infinit-altul absolvit de raportul său cu Acelaşi! De exemplu: 1. Infinit-altul – ar spune, poate, el – nu poate să fie ceea ce e decât dacă e altul, adică altul *decât*. *Altul decât* trebuie să fie *altul decât* mine. Aşa stând lucrurile, el nu mai e absolvit de relaţia cu un ego. El

nu mai e, prin urmare, infinit, absolut altul Ei nu mai e ceea ce cacă ar fi absolvit, el nu ar mai fi Celălalt, ci Acelaşi. 2. Infinit-altul nu poate să fie ceea ce e – infinit altul – decât nefiind absolut deloc acelaşi. Adică, în particular, fiind altul decât el însuşi (non-ego). Fiind altul decât el însuşi, el nu este ceea ce e. El nu este, prin urmare, infinit-altul etc.

Un astfel de exerciţiu, să fim convinşi de acest lucru, nu ar fi, în fondul său, verbozitate sau virtuozitate dialectică în... Jocul Aceluiaşi". El n-ar semnifica altceva decât că expresia „infinit altul" sau „absolut altul" nu poate să fie în acelaşi timp spusă şi gândită; că Celălalt nu poate să fie absolut exterior1 aceluiaşi fără a înceta să mai fie altul şi că, drept urmare, acelaşi nu este o totalitate închisă în sine, o identitate jucând numai cu sine. Cu doar o aparenţă a alterităţii, în ceea ce Levinas numeşte economie, muncă, istorie. Cum ar putea să existe un „joc al Aceluiaşi" dacă alteritatea însăşi nu ar fi deja în acelaşi, conform unui sens al incluziunii pe care cuvântul *în* nu face. Desigur, decât să-l trădeze? Fără alteritatea inclusa *în* acelaşi, cum ar putea să se producă „jocul Aceluiaşi". În sensul

activităţii ludice sau în sensul dislocării, într-o maşină ori într-o totalitate organică care *joacă* sau care *munceştel* s-ar putea demonstra că, pentru Levinas, *munca*, închisă întotdeauna în totalitate şi în istorie, rămâne fundamental un joc. Propoziţie pe care am accepta-o. Însoţită de câteva precauţiuni. Mai uşor decât el.

Său. Cel puţin, nu poate să//V şi nici să fie orice, şi tocmai autoritatea fiinţei este cea pe care Levinas o recuză în profunzime. Faptul că discursul său trebuie să se supună încă instanţei contestate e o necesitate a cărei regulă trebuie să ne străduim s-o înscriem în mod sistematic în text.

Să mărturisim, în sfârşit, că suntem total surzi la propoziţii precum aceasta: „Fiinţa se produce pe sine ca multiplu şi ca scindată în acelaşi şi în Celălalt E structura sa ultimă” (TI). Ce e sciziunea *fiinţei între* acelaşi şi celălalt, o sciziune *între* acelaşi şi celălalt şi care nu presupune măcar că celălalt *este* celălaltul celuilalt şi celălalt, acelaşi cu sine? Să nu ne mai gândim doar la exerciţiul lui Parmenide jucându-se cu tânărul Socrate. Străinul din *Sofistul*, care pare a se rupe de eleatism, asemenea lui

Levinas, în numele alterităţii, ştie că alteritatea nu se gândeşte decât ca negativitate, nu se *spune*, mai cu seamă, decât ca negativitate – ceea ce Levinas începe prin a respinge – şi că, spre deosebire de fiinţă, celălalt este întotdeauna relativ, se spune *pros eteron*, ceea ce nu-l împiedică să fie *unei dos* (sau un *gen*, într-un sens neconceptual), adică să fie acelaşi cu sine („acelaşi cu sine" presupunând deja, aşa cum notează Heidegger în *Identität und Differe nz* tocmai în legătură cu *Sofistul*, mediaţie, relaţie şi diferenţă: eKaoxov cautâ) xeârtov). La rândul său, Levinas ar refuza să-l asimileze pe aproapele lui *eteron* despre care este vorba aici. Însă cum să gândeşti sau să spui „aproapele" fără o referire – nu spunem: reducere – la alteritatea lui *eteron* în general? Această ultimă noţiune încetează a mai avea, acum, sensul restrâns care permite a o *opune*. Pur şi simplu, noţiunii de *aproape*, ca şi cum ar fi limitată la regiunea obiectivităţii reale sau logice. *Eteron* ar aparţine aici unei zone mai profunde şi mai originare decât aceea în care se desfăşoară această filosofie a subiectivităţii (altfel spus, a obiectivităţii) implicată încă în noţiunea de aproape.

Celălalt nu ar fi, prin urmare, ceea ce e (aproapele meu ca străin) dacă nu ar fi alter ego. Iată o evidenţă cu mult anterioară „decenţei” şi disimulărilor „vieţii de zi cu zi”. Levinas nu tratează, oare, expresia *alter ego* ca şi cum *alter* ar fi epitetul unui subiect real (la un nivel preeidetic)? Modificarea accidentală, epitetică, a identităţii mele reale (empirice)? Or. Sintaxa transcendentală a expresiei *alter ego* nu îngăduie niciun raport de la substantiv la adjectiv, de la absolut la epitet, într-un sens sau în celălalt Tocmai în aceasta constă stranieta-lea ei. Necesitate derivând din finitudinea sensului: celălalt nu este absolut altul decât fiind un ego, altfel spus. Într-o oarecare măsură, acelaşi ca mine. Invers, celălalt ca *res* este în acelaşi timp mai puţin altul (nu absolut altul) şi mai puţin „acelaşi” decât mine. Mai altul şi mai puţin altul în acelaşi timp, ceea ce semnifică totodată că absolutul alterităţii este acelaşi. Iar această contradicţie (în termenii unei logici formale pe care o urmează, pentru o dată măcar. Levinas. Dat fiind că refuză să-l numească pe Celălalt *alter ego*). Această imposibilitate de

Violenţă şi metafizică a traduce în

coerenţa raţională a limbajului raportul meu cu aproapele, această contradicţie şi această imposibilitate nu sunt nişte semne de „iraţionalitate”: ci mai curând semnul că aici nu mai respirăm *în* coerenţa *Logosului* şi că gândirea îşi taie suflul în regiunea originii limbajului ca dialog şi diferenţă. Această origine, ca şi condiţie concretă a raţionalităţii, este orice, numai „iraţională” nu, atâta doar că nu poate fi „cuprinsă” în limbaj. Această origine e o înscriere înscrisă.

Astfel încât orice reducere a celuilalt la un moment *real* al vieţii *mele*, reducerea sa la stadiul de alter ego empiric constituie o posibilitate sau, mai curând, o eventualitate empirică, pe care o numim violenţă şi care presupune raporturile ei detice necesare vizate de descrierea husserliană. Dimpotrivă, a accede la egoitatea alter ego-ului ca la însăşi alteritatea lui constituie gestul cel mai pacific care poate să existe.

Nu spunem absolut pacific. Spunem *economic*. Există o violenţă transcendentală şi preetică, o disimetrie (în general) a cărei arhie este acelaşi şi care permite ulterior disimetria inversă, non-violenţa etică despre care vorbeşte Levinas. Într-adevăr, fie nu

există decât acelaşi, şi el nu mai poate nici măcar să apară şi să fie spus, şi nici măcar să exercite vreun fel de violenţă (infinitate sau finita te pure); fie există acelaşi şi celălalt, şi atunci celălalt nu poate să fie celălalt – al aceluiaşi – decât fiind acelaşi (cu sine: ego). Iar acelaşi nu poate să fie acelaşi (cu sine: ego) decât fiind celălalt al celuilalt: alter ego. Faptul că eu sunt, la fel de esenţial, celălaltul celuilalt şi că ştiu acest lucru – iată evidenţa unei stranii simetrii a cărei urmă nu apare nicăieri în descrierile lui Levinas. Fără această evidenţă, eu nu l-aş putea dori sau respecta pe celălalt în disimetria etică. Această violenţă transcendentală, ce nu provine dintr-o decizie sau dintr-o libertate de ordin etic. Dintr-un *anumit fel* de a-l aborda ori de a-l deborda pe celălalt, instaurează în chip originar raportul dintre două ipseităţi finite. Căci, într-adevăr, necesitatea de a accede la sensul celuilalt (în alteritatea lui ireductibilă) plecând de la... Chipul” său, adică de la fenomenul non-fenomenalităţii sale. De la tema non-tematizabilului, altfel spus plecând de la o modificare intenţională a ego-ului meu (în general) (modificare intenţională din care Levinas trebuie să

extragă sensul discursului său). Necesitatea de a vorbi despre celălalt ca altul sau de a-i vorbi celuilalt ca altul plecând de la faptul-său-de-a-apărea-pentru-mine-drept-ceea-ce-e: celălalt (apariţie ce-şi disimulează disimularea esenţială, care aduce la lumină, dezvăluie şi ascunde ceea ce, în celălalt, e ascunsul), această necesitate de care niciun discurs nu poate să scape încă de la cea mai fragedă origine a lui, această necesitate e violenţa însăşi său. Mai curând. Originea transcendentală a unei violenţe ireductibile, presupunând. Fireşte, aşa cum spuneam şi mai sus. Că are vreun sens să vorbim despre o violenţă preetică. Căci această origine transcendentală, ca violenţă ireductibilă a raportului cu celălalt, este în acelaşi timp non-violenţă, dat fiind că deschide raportul cu celălalt E o *economie*. Ea este cea care, prin această deschidere, va lăsa acest acces la celălalt să se determine, în libertatea etică, ca violenţă sau ca non-violenţă morală Nu vedem cum ar putea noţiunea de violenţă (de pildă ca disimulare sau oprimare a celuilalt de către acelaşi, noţiune pe care Levinas o foloseşte ca şi cum ar fi de la sine înţeleasă dar care, cu toate acestea, semnifică deja o alterare a

aceluiaşi, a celuilalt în măsura în care acesta e ceea ce e) să fie determinată în mod riguros la un nivel pur etic, fără o analiză ei detic-transcendentală prealabilă a raporturilor dintre ego şi alter ego în general, dintre mai multe origini ale lumii în general. Faptul că celălalt nu apare ca atare decât în raportul său cu acelaşi constituie o evidenţă pe care grecii nu avuseseră nevoie s-o recunoască în egologia transcendentală care o va confirma mai târziu, şi este violenţa ca origine a sensului şi a discursului în imperiul finitudinii1. Diferenţa dintre acelaşi şi celălalt, care nu este o diferenţă

1 Această conaturalitate a discursului şi a violenţei nu ni se pare a fi *survenită în* istorie şi nici a fi legată de vreo formă sau alta de comunicare ori de vreo „filosofie” anume. Am dori să arătăm aici că această conaturalitate ţine de însăşi esenţa istoriei, de istoricitatea transcendentală, noţiune care nu poate fi înţeleasă aici decât în rezonanta unei rostiri comune – într-un sens ce se cere încă lămurit – lui Hegel, Husserl şi Heidegger.

Informaţia istorică sau etno-sociologică

nu poate veni aici decât să confirme sau să susţină, cu titlu de exemplu factual, evidenţa ei detic-transcendentală. Chiar dacă o astfel de informaţie ar fi mânuită (culeasă, descrisă, explicitată) cu cea mai deplină prudenţă filosofică sau metodologică, altfel spus, chiar dacă ea s-ar articula corect cu lectura de esenţă şi ar respecta toate nivelurile de generalitate ei detică, ea nu ar putea, în niciun caz, *să fundamenteze* şi nici să *demonstreze* vreo necesitate de esenţă. Nu suntem, de exemplu, foarte siguri că aceste precauţii, de ordin atât tehnic, cât şi transcendental, sunt luate de C. Lévi-Strauss atunci când, în *Tropice triste*, acesta avansează, în mijlocul unor foarte frumoase pagini, „ipoteza”... „că funcţia primară a comunicării scrise este aceea de a facilita aservirea...” Dacă scrisul – şi deja cuvântul în general – retine în sine o violenţă esenţială, acest lucru nu poate fi „demonstrat” sau „verificat” pornind de la „fapte”, oricare ar fi sfera din care acestea ar fi împrumutate şi chiar dacă totalitatea „faptelor” ar putea fi disponibilă în respectivul domeniu. Vedem, de multe ori, cum practica descriptivă a „ştiinţelor umane” amestecă. Într-o confuzie dintre

cele mai *seducătoare* (în toate sensurile acestui cuvânt). Ancheta empirică, ipoteza inductivă şi intuirea esenţei fără luarea nici unei măsuri de precauţie în legătură cu originea şi cu funcţia propoziţiilor avansate.

Violenţă şi metafizică sau o relaţie printre altele, nu are niciun sens în infinit, cu excepţia cazului în care am vorbi, asemenea lui Hegel şi împotriva lui Levinas, despre neliniştea infinitului care se determină şi se neagă pe sine. Violenţa apare, desigur, în orizontul unei idei de infinit. Acest orizont nu este însă acela al infinit-altului, ci acela al unui regn în care diferenţa dintre acelaşi şi celălalt, în care diferanţa nu ar mai avea curs, adică al unui regn în care pacea însăşi nu ar mai avea sens. Şi aceasta în primul rând pentru că nu ar mai exista fenomenalitate şi nici sens în general. Infinit-altul şi infinit-acelaşi, dacă aceste cuvinte au un sens pentru o fiinţă finită, sunt acelaşi lucra Hegel însuşi nu recunoştea negativitatea, neliniştea sau războiul în infinitul absolut decât ca mişcare a propriei lui istorii şi *în vederea* unei împăcări finale în care alteritatea ar fi *rezumată* în mod absolut, dacă nu chiar ridicată prin parusie1. Cum se cuvine

interpretată *necesitatea* de a *gândi faptul* a ceea ce este mai întâi *în vederea*, în cazul de faţa a ceea ce numim, în general, sfârşitul istoriei? Ceea ce revine la a ne întreba ce anume semnifică *gândirea* celuilalt *ca* altul, şi dacă, în acest caz unic, lumina lui „ca atare” nu este disimularea însăşi. Caz unic? Nu, termenii trebuie inversaţi: „celălalt” este numele, „celălalt” este sensul acestei unităţi imposibil de gândit dintre lumină şi întuneric. Ceea ce vrea să însemne „celălalt” este fenomenalitatea ca dispariţie. Să fie vorba aici de o „a treia cale exclusă de aceste contrarii” (revelaţie şi disimulare, cf. „Urma Celuilalt”)? Ea însă nu poate să apară şi să fie spusă decât ca a treia Dacă o numim „urmă”, acest cuvânt nu poate să apară decât ca o metaforă a cărei elucidare filosofică va face neîncetat apel la „contrarii”. Fără de care originalitatea ei – ceea ce o deosebeşte de *Semn* (cuvânt ales în mod convenţional de Levinas) – nu ar apărea. Or, *trebuie* s-o facem să apară iar fenomenul presupune contaminarea sa originară de către semn.

Războiul este, prin urmare, congenital fenomenalităţii, e ţâşnirea însăşi a

cuvântului şi a faptului de a apărea Nu din întâmplare se abţine Hegel să pronunţe cuvântul „om” în *Fenomenologia spiritului* şi descrie războiul (dialectica Stăpânului şi a Sclavului, de exemplu) fără nicio referinţă antropologică. În câmpul unei ştiinţe a *conştiinţei*, adică a fenomenalităţii înseşi, în structura necesară a mişcării ei: ştiinţă a experienţei şi a conştiinţei.

Discursul nu poate, aşadar, dacă este în chip originar violenţă, decât să *se violenteze pe sine*. Să se nege pentru a se afirma, să declare război războiului care-l instituie fără a *putea* vreodată, ca discurs, să-şi reapropieze această negativitate. Fără a *trebui să* şi-o reapropri

Alteritatea. Diferenţa, timpul nu sunt *suprimate*, ci *reţinute* de către cunoaşterea absolută prin *Aufliebung*.

eze, căci dacă ar face-o, orizontul păcii ar dispărea în beznă (maxima violenţă ca previolenţă). Acest război secund, ca mărturisire, este cea mai mică violenţă posibilă, singura modalitate de reprimare a maximei violenţe, aceea a tăcerii primitive şi prelogice, a unei bezne de neimaginat care nu ar fi nici măcar opusul luminii, a unei violenţe absolute care n-ar fi nici

măcar contrariul non-violenţei: nimicul sau non-sensul pur. Discursul se alege, prin urmare, pe sine în mod violent împotriva nimicului sau a non-sensului pur şi, în filosofie, împotriva nihilismului. Pentru ca lucrurile să nu stea astfel, ar trebui ca escatologia care animă discursul lui Levinas să-şi fi ţinut deja promisiunea, ajungând chiar până la a nu mai putea să se producă în discurs ca *escatologie* şi ca idee a păcii „dincolo de istorie". Ar trebui să se fi instaurat deja „triumful mesianic" „înarmat împotriva revanşei răului". Acest triumf mesianic care constituie orizontul cărţii lui Levinas, dar care îi „debordează cadrul" (TI), nu ar putea să abolească violenţa decât suspendând diferenţa (conjuncţie sau opoziţie) dintre acelaşi şi celălalt, suspendând, altfel spus, *ideea* păcii. Dar acest orizont, în el însuşi, nu poate, aici şi acum (într-un prezent în general), să fie spus, sfârşitul nu poate fi spus, *escatologia* nu este posibilă decât *prin intermediul violenţei* (*a travers la violence*). Această traversare (*traverse e*) infinită e ceea ce numim istorie. A ignora ireductibilitatea acestei din urmă violenţe înseamnă a reveni, în ordinea discursului filosofic pe

care nu putem *să vrem a-l refuza* decât cu riscul *maximei violenţe*, la dogmatismul infinitist în stil prekantian. Care nu pune problema responsabilităţii propriului discurs filosofic finit Este adevărat că delegarea acestei responsabilităţi către Dumnezeu nu este o abdicare, Dumnezeu nefiind un terţ finit: gândită în felul acesta, responsabilitatea divină nu exclude şi nici nu diminuează integritatea propriei mele responsabilităţi, a responsabilităţii filosofului finit Dimpotrivă, o cere şi o cheamă, ca telos sau origine a sa însă *faptul* inadecvării celor două responsabilităţi sau a acestei unice responsabilităţi la ea însăşi – istoria sau neliniştea infinitului – nu mai este o *temă* pentru raţionaliştii prekantieni, ar trebui să spunem chiar prehegelieni.

Va fi astfel câtă vreme nu va fi ridicată această evidenţa absolut principială care este. Cu termenii lui Levinas însuşi, „imposibilitatea, pentru eu, de a nu fi el însuşi” chiar şi atunci când iese spre celălalt, şi fără de care, de altfel, el nici nu ar putea să iasă din sine: „imposibilitate” despre care Levinas spune răspicat că „marchează tragicul funciar al eului, faptul că acesta este ţintuit de propria-i fiinţă”

(EE). Faptul, mai presus de orice, că el ştie acest lucru. Această cunoaştere este cel dintâj discurs şi cel dintâi cuvânt al *escatologiei*; ceea ce permite separaţia şi faptul de a-i vorbi celuilalt

Violentă şi metafizică

Nu este o cunoaştere printre altele, este cunoaşterea însăşi. „Tocmai acest «fapt-de-a-fi-mereu-unul-şi-totuşi-mereu-altul» este caracteristica fundamentală a cunoaşterii etc”. (Schelling). Nicio filosofie responsabilă de limbajul său nu poate să renunţe la ipseitate în general şi, mai puţin ca oricare alta, filosofia sau escatologia separaţiei. Între tragedia originară şi triumful mesianic există *filosofia*, în care violenţa se întoarce împotriva ei înseşi în cunoaştere, în care finitudinea originară îşi apare sieşi şi în care celălalt este respectat m şi prin acelaşi. Finitudinea aceasta îşi apare sieşi într-o întrebare ireductibil deschisă ca *interogaţie filosofică în general*: *de ce* forma esenţială, ireductibilă, absolut generală şi necondiţionată a experienţei ca ieşire spre celălalt continuă s-o constituie egoitatea? *De ce* e imposibilă şi de negândit o experienţă care să nu fie trăită ca fiind *a mea* (pentru un ego în general, în sensul ei

detic-transcendental al acestor cuvinte)? Acest de-negândit, acest imposibil constituie limitele raţiunii în general. Altfel spus: *de ce finitudinea*? dacă, aşa cum spusese Schelling, „egoitatea este principiul general al finitudinii”. *De ce Raţiunea*? dacă este adevărat că „Raţiunea şi Egoitatea, în Absolutitatea lor adevărată, sunt unul şi acelaşi lucru...” (Schelling) şi dacă „raţiunea... este o formă de structură universală şi esenţială a subiectivităţii transcendentale în general” (Husserl). Filosofia care este discursul acestei raţiuni ca fenomenologie nu poate prin însăşi esenţa ei să răspundă la o astfel de întrebare, deoarece orice răspuns nu poate să aibă loc decât într-un limbaj, iar limbajul este deschis de întrebare. Filosofia (în general) nu poate decât să se deschidă întrebării. În ea şi prin ea Ea nu poate decât să *se lase chestionată*.

Husserl ştia acest lucru. Şi numea arhifactualitate (*Urtatsache*), factualitate non-empirică, factualitate transcendentală (noţiune căreia nu i s-a acordat, probabil, niciodată atenţie) esenţa ireductibil egoică a experienţei. „Acest *eu sunt* e. Pentru mine care îl spun şi care îl spun înţelegându-l aşa

cum trebuie, *fundamentul primitiv intenţional pentru lumea mea* {*der intenţionale Urgrund fur meine* We/r)" 1. *Lumea mea* este deschiderea în care se produce orice experienţă, inclusiv aceea care. Experienţă prin excelenţă, e transcendere spre aproapele ca atare. Nimic nu poate să apară în afara apartenenţei la „lumea mea" pentru un „eu sunt"...Că-mi convine sau nu, că aşa ceva poate să-mi pară monstruos (ca efect al unor prejudecăţi oarecare) sau nu. Acesta este *faptul primitiv căruia eu trebuie să-i fac faţă* {*die Urtatsache, der ich standhalten muss*) şi de la care. Ca filosof, nu pot să-mi întorc privirile

1 *Logique formelle et logique transcendantale*. Irad. Fr. S. Bachelard, p. 317. Husserl subliniază.

nici măcar o singură clipă. Pentru filosofii copii, acesta poate foarte bine să fie ungherul întunecat în care se întorc fantomele solipsismului, sau ale psihologismului, ale relativismului. Adevăratul filosof va prefera însă, în loc să fugă de aceste fantome, să lumineze colţul cel întunecat."1 înţeles în acest sens,

raportul intenţional de „ego cu lumea mea” nu poate să fie deschis plecând de la un infinit-altul radical străin faţă de „lumea mea”, el nu poate să-mi fie „impus de către un Dumnezeu care să determine această relaţie... deoarece *a phori-ul* subiectiv este ceea ce precede fiinţa lui Dumnezeu şi a tot ceea ce, fără nicio excepţie, există pentru mine, fiinţa care gândesc. Dumnezeu însuşi este, pentru mine, ceea ce e ca urmare a propriei mele efectuări de conştiinţă; de la aceasta eu nu pot să-mi întorc privirile în spaima angoasată a ceea ce poate trece drept o blasfemie, ci, dimpotrivă, eu trebuie să văd problema. Şi aici, ca şi în privinţa *alter* ego-ului. «efectuare de conştiinţă» nu vrea să însemne că eu inventez şi că fac această transcendenţă supremă” 2. Dumnezeu nu depinde în chip mai *real* de mine decât *alter ego-ul* Dar el nu are *sens* decât pentru un ego în general. Ceea ce înseamnă că mai înainte de orice ateism sau de orice credinţă, mai înainte de orice teologie, mai înainte de orice limbaj despre Dumnezeu sau cu Dumnezeu, divinitatea lui Dumnezeu (alteritatea infinită a celuilalt infinit, de exemplu) trebuie să aibă un sens pentru un ego în general. Să notăm, în

trecere, că acest... A priori subiectiv” recunoscut de fenomenologia transcendentală constituie singura posibilitate de a face să eşueze totalitarismul neutrului. „Logica absolută” fără persoană, escatologia fără dialog şi tot ceea ce obişnuim să plasăm sub titlul convenţional, foarte convenţional, de hegelianism întrebarea cu privire la egoitate ca arhifactualitate transcendentală poate fi repetată încă şi mai profund în direcţia arhifactualităţii „prezentului viu”. Căci viaţa egologică (experienţa în general) are ca formă ireductibilă şi absolut universală prezentul viu. Nu există experienţă care să poată fi trăită altfel decât la prezent Această imposibilitate absolută de a trăi altfel decât la prezent, această imposibilitate eternă defineşte de-negândirul ca limită a raţiunii. Noţiunea unui trecut al cărui sens n-ar putea fi gândit în forma unui prezent (trecut) marchează *imposibilul-de-negânditul-indicibilul* nu doar pentru o filo-sofie în general, ci chiar pentru o gândire a fiinţei care ar dori să facă un pas în afara filosofiei. Această noţiune devine, cu toate acestea, o temă în această meditaţie asupra urmei ce se anunţă în cele

mai

1 *Ibid*... P. 318. Husserl subliniază.

2 *Ibid*... Pp. 335 – 336.

Violentă și metafizico recente scrieri ale lui Levinas. În prezentul viu, a cărui noţiune e în acelaşi timp cea mai simplă şi cea mai dificilă, orice alteritate temporală poate să se constituie şi să apară ca atare: alt prezent trecut, alt prezent viitor, alte origini absolute re-trăite în modificarea intenţională, în unitatea şi actualitatea prezentului meu viu. Numai unitatea actuală a prezentului meu viu permite altor prezenturi (altor origini absolute) să apară ca atare în ceea ce numim memorie sau în ceea ce numim anticipare (de exemplu, dar cu adevărat în mişcarea constantă a temporalizării). Însă numai alteritatea prezenturilor trecute şi viitoare permite identitatea absolută a prezentului viu ca identitate cu sine a non-identităţii cu sine. Ar trebui, pornind de la *Meditaţiile carteziene*, să arătăm1 că, orice problemă de geneză factuală fiind redusă, problema *anteriorităţii* în raportul dintre constituirea celuilalt ca *celălalt prezent* şi a celuilalt ca

aproape este o falsă problemă, care trebuie să trimită la o rădăcină structurală comună. Chiar dacă, în *Meditaţiile carteziene*, Husserl nu evocă decât *analogia* dintre cele două mişcări (paragraful 52), el pare a le considera, în multe dintre inedite, inseparabile.

Dacă vrem. În ultimă instanţă, să determinăm violenţa ca necesitate, pentru celălalt, de a nu apărea drept ceea ce e, de a nu fi respectat decât în Pentru şi prin acelaşi, de a fi disimulat de către acelaşi în chiar eliberarea fenomenului său. Atunci timpul e violenţă. Această mişcare de eliberare a alterităţii absolute în elementul aceluiaşi absolut este mişcarea temporalizării în forma ei universală absolut necondiţionată: prezentul viu. Dacă prezentul viu, formă absolută a deschiderii timpului către celălalt în sine, constituie forma absolută a vieţii egologice şi dacă egoitatea constituie forma absolută a experienţei, atunci prezentul, prezenţa prezentului şi prezentul prezenţei sunt, originar şi pentru totdeauna, violenţă. Prezentul viu este în chip originar muncit (*travaille*) de moarte. Prezenţa ca violenţă constituie sensul finitudinii. Sensul sensului

ca istorie.

Dar de ce? De ce finitudinea? De ce istoria2? Şi de ce putem noi, pornind de la ce putem noi să punem întrebări cu privire la această

1 Nu putem, fireşte, să facem acest lucru aici: departe de a considera că trebuie să admirăm în tăcere această a cincea *Meditaţie carteziană* ca fiind ultimul cuvânt cu privire la această problemă, n-am vrut aici decât să începem a pune la încercare, a respecta puterea ei de rezistentă la criticile lui Levinas.

2 *Die Frage des Warum ist urspriinglich Frage nach der Geschichte*. Husserl (inedit. E III. 9.1931).

violenţă ca finitudine şi istorie? De ce acest de ce? Şi începând de unde se lasă el înţeles în determinarea lui filosofică?

Metafizica lui Levinas presupune, într-un anumit sens – e ceea ce am încercat, cel puţin, să arătăm –, fenomenologia transcendentală pe care vrea s-o pună la îndoială. Şi totuşi, legitimitatea acestei puneri la îndoială (*mise en question*) nu ne pare mai puţin radicală. Care este originea

întrebării cu privire la arhifactualitatea transcendentală ca violenţă? Pornind de la ce are loc chestionarea cu privire la finitudine ca violenţă? Pornind de la ce lasă violenţa originară a discursului să i se comande să se întoarcă împotriva ei înseşi, să fie întotdeauna, ca limbaj, întoarcere împotriva ei înseşi care să-l recunoască pe celălalt ca altul? Nu se poate, desigur, *răspunde* la aceste întrebări (spunând, de pildă, că întrebarea cu privire la violenţa finitudinii nu poate fi pusă decât plecând de la celălaltul finitudinii şi de la ideea de infinit) decât începând un nou discurs care va justifica din nou fenomenologia transcendentală. Însă deschiderea nudă a întrebării, deschiderea ei tăcută scapă fenomenologiei, ca origine şi sfârşit al logosului ei. Această deschidere tăcută a întrebării cu privire la istoria ca finitudine şi violenţă permite apariţia istoriei *ca atare*: ea este apelul (la) (al) unei escatologii care-şi disimulează propria deschidere, o acoperă cu zgomotul ei de cum începe să se profereze şi să se determine. Deschiderea aceasta este aceea a unei întrebări puse, prin inversarea simetriei transcendentale, filosofiei ca logos, finitudine, istorie,

violenţă. Interpelare a grec (esc) ului de către negrec (esc) din adâncul unei tăceri, al unui afect ultralogic al cuvântului, al unei întrebări care nu poate să se rostească decât uitându-se în limba grecilor; care nu poate să se rostească, uitându-se, decât în limba grecilor. Ciudat dialog între cuvânt şi tăcere. Ciudată comunitate a întrebării tăcute despre care vorbeam mai sus. Este punctul în care, după părerea noastră, mai presus de orice neînţelegeri cu privire la literalitatea ambiţiei husser-liene. Fenomenologia şi escatologia pot, interminabil, *să deschidă* dialogul, *să se deschidă* în el*, să se cheme una pe cealaltă la tăcere.

În original: entamer *le dialogue*, s'entamer *en lui*.

Violentă şi metafizică

Despre violenţa ontologică

„Tăcerea e un cuvânt care nu e cuvânt, iar răsuflarea un obiect care nu e obiect”.

(G. Bataille)

Mişcarea acestui dialog nu comandă, oare, şi explicaţia cu Heidegger? N-ar fi nimic surprinzător în aceasta E de ajuns, pentru a ne convinge, să remarcăm următorul fapt, în modul cel mai schematic

din lume: pentru a vorbi, aşa cum tocmai am făcut, despre prezent ca formă absolută a experienţei, noi trebuie să înţelegem *deja ce e timpul*, ce e acel *ens din praes*-*ens* şi ce este proximitatea *fiinţei acestui ens*. Prezentul prezenţei şi prezenţa prezentului presupun orizontul, anticiparea precomprehensivă a fiinţei ca timp. Dacă sensul fiinţei a fost întotdeauna determinat de către filosofie ca prezenţă, *întrebarea despre fiinţă*, pusă plecând de la orizontul transcendental al timpului (prima etapă, în *Sein und Zeit*), constituie cea dintâi zguduire a securităţii filosofice, ca şi De altfel, a prezenţei asigurate.

Or, Husserl nu a desfăşurat niciodată această întrebare despre fiinţă. Chiar dacă fenomenologia o poartă în ea ori de câte ori abordează temele temporalizării şi ale raportului cu alter ego. Nu este, în acelaşi timp. Mai puţin adevărat că ea rămâne dominată de o metafizică a prezenţei întrebarea despre fiinţă nu-i călăuzeşte discursul.

Fenomenologia în general, ca trecere la esenţialitate, presupune anticiparea lui *esse* din esenţă (*essence*), a unităţii lui *esse* anterioare împărţirii lui în esenţă şi

existenţă. Pe o cale diferită, s-ar putea, desigur, demonstra că o anticipare sau o decizie metafizică este, în mod tacit, presupusă de către Husserl atunci când el afirmă, de pildă, fiinţa (*Sein*) ca non-realitate (*Realităt*) a idealului (*Ideal*). Idealitatea e ireală, dar *este* – ca obiect sau fiinţă-gândită. Fără accesul presupus la un sens al fiinţei pe care realitatea nu-l epuizează. Întreaga teorie husserliană a idealităţii s-ar prăbuşi şi odată cu ea. Întreaga fenomenologie transcendentală. Husserl n-ar mai fi putut scrie, de pildă: *Offenbar muss iiberhaupt jeder Versuch*. *Dos Sein des Idealen în ein mogliches Sein von Realem umzudeuien, daran scheitern, dass Moglichkeiten selbst wieder ideale Gegenstânde sind. Se wenig in der realen Welt Zahlen im allgemeinen, Dreiecke im allgemeinen zufinden sind, se wenig auch Mdguchkeiten*. „În chip manifest, orice încercare de a reinterpreta fiinţa idealului ca fiinţă posibilă a realului trebuie, în general, să eşueze deoarece posibilităţile la rândul lor sunt nişte obiecte ideale. În lumea reală găsim tot atât de puţine posibilităţi ca şi numere în general sau ca şi triunghiuri în general”. 1 Sensul fiinţei –

mai înainte de orice determinare regională – trebuie în primul rând să fie gândit pentru a putea să distingem idealul care *este* de realul care nu *este* el, dar şi de fictiv, care ţine de domeniul realului posibil. („Nu este, fireşte, în intenţia noastră să aşezăm *fiinţa idealului* pe acelaşi plan cu *fiinţa-gândită a fictivului sau a absurdului*". 2 Am putea să cităm câteva sute de texte analoage.) Dar dacă Husserl poate să scrie aşa ceva, dacă, prin urmare, el presupune accesul la un sens al fiinţei în general, cum poate el să deosebească propriul său idealism, ca teorie a cunoaşterii, de idealismul metafizic3? Şi acesta postula fiinţa non-reală a idealului. Husserl ar răspunde, fără doar şi poate, gândindu-se la Platon, că idealul era, în acel caz, *realizat*, substantificat, ipostaziat din moment ce nu era înţeles ca noemă, esenţialmente şi pe de-a-ntregul, din moment ce era imaginat ca putând să fie fără să fie gândit ori vizat în vreun fel. E vorba de o situaţie care nu se va fi modificat în totalitate atunci când, mai târziu, ei dos-ul devenea în chip originar şi esenţial noemă doar în Intelectul ori Logosul unui subiect infinit: Dumnezeu. În ce măsură însă idealismul transcendental, a cărui cale era

astfel deschisă, scapă *orizontului*, cel puţin, al acestei subiectivităţi infinite? Iată ceea ce nu poate fi discutat aici.

Şi totuşi, dacă îl opusese, pe vremuri, pe Heidegger lui Husserl, Levinas contestă acum ceea ce el numeşte „ontologia heideggeriană”: ... Primatul ontologiei heideggeriene nu se întemeiază pe truismul: «Pentru a putea cunoaşte *fiinţarea*, trebuie să fi înţeles în prealabil fiinţa fiinţării». A afirma prioritatea *fiinţei* în raport cu *fiinţarea* înseamnă a te pronunţa deja cu privire la esenţa filosofiei, a subordona relaţia cu *cineva* care este o fiinţare (relaţia etică) unei relaţii cu *fiinţa fiinţării* care, impersonală, permite surprinderea, dominarea fiinţării (relaţie de cunoaştere) şi subordonează justiţia, libertăţii” (deja citat). O astfel de ontologie ar fi valabilă pentru orice fiinţare... mai puţin pentru aproapele” 4.

Logische Untersuchungen. 2.1. Paragraful 4. P. 115.

2 *Ibkk*, trad. Fr. H. Elie. L Kelkel. R. Scherer. P. 150.

3 *Ibid.*, trad. Fr... P. 129. De exemplu.

4 „L'ontologie est-elle fondamentale?"

Violenţă şi metafizică

Fraza lui Levinas este zdrobitoare pentru „ontologie": gândirea fiinţei fiinţării nu s-ar caracteriza numai prin sărăcia logică a truismului; mai mult decât atât, ea nu scapă de mizeria sa decât pentru a-l controla (*l'arraisonnement*) şi ucide pe Aproapele. Ea este o lapalisadă criminală care aşază etica sub cizma ontologiei.

Cum stau însă lucrurile cu „ontologia" şi cu „truismul" („pentru a putea cunoaşte fiinţarea, trebuie să fi înţeles în prealabil fiinţa fiinţării")? Levinas spune că „primatul ontologiei nu se întemeiază" pe un „truism". Aşa să fie? Dacă *truismul* (*truism, true, truth*) este fidelitate faţă de adevăr (adică faţă de fiinţa a ceea ce e în măsura în care e şi aşa cum e), nu este atât de sigur că gândirea (lui Heidegger, dacă vrem) va fi trebuit vreodată să caute a se păzi de el. „Elementul straniu în această gândire a Fiinţei este simplitatea", spune Heidegger în momentul în care arată, de altfel, că această gândire nu întreţine niciun plan teoretic sau practic. „Făptuirea acestei gândiri nu este nici teoretică, nici practică

şi nici îngemănarea acestor două atitudini”. 1 Acest gest de urcare în amonte, dincoace de disocierea teorie-practică, nu este însă şi acela al lui Levinas2, care se va vedea nevoit să definească, în felul acesta, transcendenţa metafizică drept etică ne (încă) – practică? Avem de-a face cu nişte truisme foarte ciudate!... Pentru că esenţa ei este simplă, gândirea Fiinţei ne rămâne mai întâi ascunsă.”3

Dacă prin truism înţelegem, dimpotrivă. În ordinea *judecăţii*, afirmaţie analitică şi mizerie a tautologiei, atunci propoziţia incriminată e. Poate, cea mai puţin analitică dintre toate câte există pe lume: dacă ar trebui să nu existe pe lume decât o singură gândire care să scape formei truismului, aceasta ar fi. În primul rând. Ceea ce vizează Levinas prin cuvântul „truism” nu este o propoziţie judecativă, ci un adevăr anterior judecăţii şi aflat la temelia oricărei judecăţi posibile. Truismul banal e repetarea subiectului în predicat Or, fiinţa nu este un simplu predicat al fiinţării, după cum nu este nici subiectul acesteia că o luăm ca esenţă sau ca existenţă (ca fiinţă-ca-atare sau ca Dasein), că o luăm ca şi copulă sau ca poziţie de existenţă sau că o

luăm. În chip mai profund şi mai originar, ca nucleu unitar al tuturor

1... Scrisoare despre «umanism op. cit., p. 365].

[trad. Rom. Kleininger-Liiceanu.

2... Mergem mai departe şi cu riscul chiar de a părea să confundăm teoria cu practica, le tratăm pe amândouă ca pe nişte moduri ale transcendentei metafizice. Aparenta confuzie este voită şi constituie una dintre tezele acestei cărţi” (TI).

3... Scrisoare despre «umanism»” {op. cit., p. 365].

acestor posibilităţi, fiinţa fiinţării nu aparţine domeniului predicaţiei dat fiind că este deja implicată în orice predicaţie în general şi o face posibilă. Ea face posibilă orice judecată sintetică sau analitică. E dincolo de gen şi de categorii, transcendentală în înţeles scolastic, mai înainte însă ca scolastica să fi făcut din transcendental o fiinţare supremă şi infinită, Dumnezeu însuşi. Ciudat truism acesta, prin care se caută, în modul cel mai profund cu putinţă, cel mai concret gândit din întreaga

gândire, rădăcina comună a esenţei şi existenţei, fără de care nicio judecată, niciun limbaj nu ar fi cu putinţă şi pe care orice concept nu poate decât s-o presupună disimulând-o!”

Dar dacă „ontologia” nu este un truism sau, cel puţin, nu unul oarecare, dacă strania diferenţă dintre fiinţă şi fiinţare are un sens, este sensul, se poate vorbi de o „prioritate” a fiinţei în raport cu fiinţarea? Problemă importantă aici, dat fiind că tocmai această pretinsă „prioritate” este cea care, în ochii lui Levinas, ar aservi etica „ontologiei”.

Nu poate exista o ordine de prioritate decât între două lucruri determinate, între două fiinţări. Fiinţa *nefiind nimic* în afara fiinţării – temă pe care Levinas o comentase atât de bine pe vremuri. Ea nu poate să o *preceadă* în niciun fel, nici în timp, nici în demnitate etc. Nimic mai clar, din acest punct de vedere, în gândirea lui Heidegger. Astfel încât nu se poate, legitim, vorbi de o „subordonare” a fiinţării faţă de fiinţă, a relaţiei etice, de exemplu, faţă de relaţia ontologică. A preînţelege ori a explicita relaţia implicită cu fiinţa fiinţării2 nu înseamnă a supune în mod violent fiinţarea

(pe cineva, de exemplu) fiinţei. Fiinţa nu e decât *fiinţă a* (*l'etre de*) acestei fiinţări şi nu există în afara ei ca o putere străină, ca un element impersonal, ostil sau neutru. Neutralitatea atât de des acuzată de Levinas nu poate să fie decât caracterul unei fiinţări indeterminate, al unei puteri ontice anonime, al unei generalităţi conceptuale sau al unui principiu. Or, fiinţa nu e un principiu, nu e o fiinţare principială, o *arhie* care să-i

1 Despre această urcare spre fiinţa de dincoace de predicativ, de dincoace de articulaţia esenţă-existenţă etc, cf., dintre mii de exemple posibile, *Kant et le probleme de la me taphysique*. P. 40 şi urm

2 Prin expresia „fiinţa fiinţării", sursă a atâtor confuzii, nu înţelegem aici, aşa cum face uneori Heidegger însuşi atunci când contextul e suficient de clar pentru a preveni neînţelegerea, fiinţa-fiinţare a fiinţării (*l'etre-e tant de l'e tant*). „fiinţitatea" [sau „natura-de-fiinţă" – *Seiendheit*, în franceză *etantite*: cf... Index terminologic". În Martin Heidegger. *Repere pe drumul gândirii*. Traducere şi note de

Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu. Editura Politică. Bucureşti, p. 441], ci fiinţa... Fiintităţii”. Ceea ce Heidegger mai numeşte şi adevărul fiinţei.

Violenţă şi metafizică

permită lui Levinas să strecoare sub numele ei chipul unui tiran fără chip. Gândirea fiinţei (fiinţării) e radical străină căutării unui principiu sau chiar a unei rădăcini (cu toate că anumite imagini ne lasă să credem, uneori, acest lucru) sau a unui „pom al cunoaşterii”: ea e, aşa cum am văzut, dincolo de teorie, nu cel dintâi cuvânt al teoriei. Dincolo chiar de orice ierarhie. Dacă orice „filosofie”, orice „metafizică” a căutat întotdeauna să determine cea dintâi fiinţare, fiinţarea excelentă şi cu adevărat fiinţare, gândirea fiinţei fiinţării nu este o astfel de metafizică sau o astfel de filosofie primă. Ea nu este nici măcar ontologie (cf. Mai sus) dacă ontologia este un alt nume al filosofiei prime. Nefiind. Aşadar, filosofie primă privind arhifiinţarea, primul lucru şi prima cauză care comandă totul, gândirea fiinţei nu priveşte şi nu exercită niciun fel de putere. Căci puterea este un raport între două fiinţări. „O astfel de gândire nu duce

la un rezultat anumit Ea nu produce niciun efect" („Scrisoare despre «*umanism*»" [op. cit., p. 361]). Levinas scrie: „Ontologia, ca filosofie primă, este o filosofie a puterii" (TI). E, poate, adevărat Dar tocmai am văzut: gândirea fiinţei nu e nici ontologie, nici filosofie primă, nici filosofie a puterii. Străină oricărei filosofii prime, ea nu se opune nici unui fel de filosofie primă. Nici chiar moralei, dacă. Aşa cum spune Levinas, „morala nu este o ramură a filosofiei, ci filosofia primă" (TI). *Străină* căutării unei arhii ontice în general, a unei arhii etice sau politice în particular, ea nu îi este *străină* în sensul în care o înţelege Levinas, motiv pentru care o şi acuză, aşa cum violenţa este străină non-violenţei sau răul, binelui. Am putea spune despre ea ceea ce Alain spunea despre filosofie: că „nu este o politică" (sau o etică)... „mai mult decât este o agricultură". Ceea ce nu vrea să însemne că e o industrie. Radical străină eticii, ea nu este o contra-etică şi nicio subordonare a eticii faţă de vreo instanţă în secret deja violentă în domeniul eticii: neutrul. Levinas reconstruieşte de fiecare dată. Şi nu numai în cazul lui Heidegger, cetatea sau tipul de socialitate pe care el

crede a-l vedea desenându-se în filigranul unui discurs ce nu se prezintă nici ca sociologic, nici ca politic, nici ca etic. E cât se poate de paradoxal să vezi, astfel, cetatea heideggeriană comandată de o putere neutră, de un discurs anonim, adică de acel… Se „(*mari*) căruia Heidegger i-a descris cel dintâi inautenticitatea şi dacă este. Totuşi, adevărat, într-un sens dificil, că Logosul, după Heidegger… nu este Logosul nimănui”, aceasta nu înseamnă câtuşi de puţin că el ar fi anonimatul oprimării, impersonalitatea statului ori neutralitatea lui… Se spune”. El nu e anonim decât ca *posibilitate* a numelui şi a responsabilităţii… Dar dacă omul va trebui. Într-o zi. Să ajungă a locui în vecinătatea Fiinţei, el va trebui mai întâi să înveţe a exista în ceea ce nu are nume” (… Scrisoare despre «umanism» ”). Cabala nu vorbea, oare, şi ea despre posibilitatea de nenumit a Numelui?

Gândirea fiinţei nu poate, prin urmare, avea niciun scop *uman*. Secret sau nu. Luată în ea însăşi, ea este, fără doar şi poate, singura gândire asupra căreia nicio antropologie, nicio etică, nicio psihanaliză etico-antropologică mai ales, nu poate să se închidă1.

Dimpotrivă chiar. Nu numai că gândirea fiinţei nu e violenţă etică, dar nicio etică – în sensul lui Levinas – nu pare a putea să se deschidă fără ea Gândirea – sau cel puţin preînţelegerea fiinţei – *condiţionează* (în felul său, care exclude orice condiţionalitate ontică: principii, cauze, premise etc.) *recunoaşterea* esenţei fiinţării (de exemplu cineva, fiind *ca* altul, *ca* alt sine etc.). Ea condiţionează *respectarea* celuilalt *drept ceea ce e*: altul. Fără această recunoaştere care nu este o cunoaştere, să spunem fără acest „a lăsa să fie" al unei fiinţări (aproapele) ca existând în afara eului meu în esenţa a ceea ce el e (şi în primul rând în alteritatea sa), nicio etică n-ar fi posibilă. „A lăsa să fie" este o expresie a lui Heidegger care nu semnifică, aşa cum pare a crede Levinas2, a lăsa-să-fie ca „obiect al înţelegerii în primul rând" şi, în cazul aproapelui, ca „interlocutor mai apoi". Faptul de „a lăsa să fie" priveşte toate formele posibile de fiinţare, chiar şi pe cele care, *prin esenţă*, nu se lasă transformate în „obiecte ale înţelegerii". Dacă ţine de esenţa aproapelui să fie, mai presus de orice şi în chip ireductibil, „interlocutor" şi „interpelat" (*ibid*.), faptul de „a-l lăsa să fie"

îl va lăsa să fie ceea ce e, îl va respecta în calitatea lui de interlocutor-interpelat „A lăsa să fie” nu priveşte numai, sau în mod privilegiat, lucrurile impersonale. Faptul de a-l lăsa pe celălalt să fie în existenţa şi în esenţa sa de altul înseamnă că accede la gândire. Sau (*şi*) că gândirea accede ta, ceea ce este esenţa şi ceea ce este existenţa; şi la ceea ce este fiinţa pe care ambele o presupun. Dacă n-ar fi aşa, niciun „a lăsa să fie” nu ar fi posibil şi, în primul rând.

1 „Gândirea care îşi pune problema adevărului Fiinţei... nu este nici etică, nici ontologie. Iată de ce problema privind raportul dintre etică şi ontologie nu mai are în acest domeniu niciun fundament” („Scrisoare despre «umanism»” [op. cit., p. 361]).

2 „L'ontologie est-elle fondamentale?”

3 Temă cât se poate de explicită în *Sein und Zeit*. De exemplu. Cf. Opoziţia dintre *Sorge*. *Besorgen* şi *Fursorge* [... Grijă” sau... Nelinişte”...preocupare” şi „solicitudine”, cf... Glosar”, în Martin Heidegger. *Fiinţă şi*

timp, traducere de Dorin Tilinca. Note de Dorin Tilinca şi Mircea Arman. Editura Jurnalului literar. Bucureşti. 1994]. P. 121 şi întreg paragraful 26. Cu privire la anti-teoretismul lui Heidegger. În acest domeniu, cf. Îndeosebi p. 150.

Violenţa ţi metafizică acela al respectului şi al comandamentului etic ce se adresează libertăţii. Violenţa ar domni într-un asemenea grad, încât nici n-ar mai putea să-şi apară şi să se numească.

Nu există, prin urmare, nicio „dominaţie" posibilă a „relaţiei cu fiinţarea" de către „relaţia cu fiinţa fiinţării". Heidegger ar critica nu doar noţiunea de *relaţie* cu fiinţa, aşa cum Levinas o critică pe aceea de relaţie *cu celălalt*, dar şi pe cea de *dominaţie*: fiinţa nu e înălţimea, nu e stăpânul fiinţării, căci înălţimea este o determinaţie a fiinţării. Puţine sunt temele care să fi necesitat într-atât insistenţa lui Heidegger: fiinţa nu este o fiinţare excelentă.

Faptul că fiinţa nu este *deasupra* fiinţării nu implică faptul că ea ar fi *alături* de aceasta Ea n-ar fi, atunci, decât o altă fiinţare. E, aşadar, dificil să vorbim despre „semnificaţia ontologică *a fiinţării* în

economia generală a fiinţei – pe care Heidegger o aşază pur şi simplu *alături* de fiinţă printr-o distincţie...” (EE). Este adevărat că Levinas recunoaşte, în altă parte, că „dacă există distincţie, nu există separaţie” (TA), ceea ce revine la a recunoaşte deja că nu există raport de dominaţie ontică posibil între fiinţă şi fiinţare. În realitate, nu există nici măcar *distincţie*, în sensul obişnuit al acestui cuvânt, între fiinţă şi fiinţare. Din raţiuni esenţiale, şi în primul rând pentru că fiinţa nu este nimic în afara fiinţării, iar deschiderea revine la diferenţa ontico-ontologică, este cu neputinţă să evităm metafora ontică pentru a articula fiinţa în limbaj, pentru a o lăsa să circule în el. Iată de ce spune Heidegger despre limbaj că este *lichte*nd-*verbergende Ankunft des Seins selbst* („Scrisoare...”). Limbajul luminează şi ascunde *deopotrivă şi în acelaşi timp* fiinţa însăşi Fiinţa însăşi este, cu toate acestea, *singura* care rezistă în mod absolut *oricărei metafore*. Orice filologie care are pretenţia de a reduce *sensul* fiinţei la originea metaforică a *cuvântului* „fiinţă” ratează, oricare ar fi valoarea istorică (ştiinţifică) a ipotezelor ei.

Istoria sensului fiinţei Această istorie este aceea a unei asemenea eliberări a fiinţei faţă de fiinţarea determinată, încât ne poate aduce să gândim ca o fiinţare printre altele fiinţarea eponimă a fiinţei, de pildă *respiraţia*. Căci, într-adevăr, la respiraţie ca origine etimologică a cuvântului *fiinţă* se referă, de pildă, Renan sau Nietzsche atunci când vor să reducă sensul a ceea ce ei cred a fi un concept, generalitatea indeterminată a fiinţei, la modesta ei origine metaforică (Renan. *De l'origine du langage*; Nietzsche, *Naşterea filosofiei1*). Se explică. În felul acesta, tot ce ţine de istoria empirică, mai puţin tocmai esenţialul, şi anume gândul că De exemplu, respiraţia şi

1 în acelaşi orizont problematic, se poate confrunta demersul lui Heidegger (de pildă, din *Introduction* à la *me taphysique*. „Sur la grammaire et l'étymologie du moţ «être»") cu cel al lui Benveniste (... Être et avoir dans leurs fonctions lingvistiques". În *Poblemes de lingvistique generale*).

non-respiraţia sunt. Şi sunt într-un mod determinat printre alte determinaţii ontice. Empirismul etimologic, rădăcină ascunsă a tuturor empirismelor, explică totul mai puţin

faptul că metafora va fi fost, la un moment dat, gândită *ca* metaforă, altfel spus că va fi fost sfâşiată ca văl al fiinţei. Momentul acesta îl constituie străpungerea operată de gândirea fiinţei înseşi, mişcarea însăşi a metaforicităţii. Căci această străpungere se produce încă, se produce mereu sub o *altă* metaforă. Aşa cum spune undeva Hegel, empirismul uită întotdeauna cel puţin un lucru: acela că se slujeşte de cuvântul *a fi*. Empirismul este gândirea *prin* metaforă care nu gândeşte metafora *ca atare*.

În legătură cu „fiinţă" şi „respiraţie", să ne fie îngăduită o apropiere care nu are valoare doar de curiozitate istorică. Într-o scrisoare către X... din martie 1638, Descartes explică faptul că propoziţia „*respir, deci sunt* nu spune nimic dacă nu s-a dovedit mai înainte că eu exist sau dacă nu se subînţelege: *gândesc că* respir (chiar dacă mă înşel în această privinţă), deci sunt. Şi nu înseamnă altceva a spune, în acest sens: *respir, deci sunt,* decât *Gândesc, deci sunt*". Ceea ce înseamnă, pentru ceea ce ne interesează aici, că *semnificaţia* respiraţiei nu este niciodată decât o determinaţie dependentă şi particulară a gândirii şi existenţei mele şi *A fortiori,* a

gândirii şi a fiinţei în general. Chiar presupunând că „fiinţă” derivă dintr-un cuvânt care înseamnă „respiraţie” (sau orice alt lucru determinat), nicio etimologie şi nicio filologie – ca atare şi ca ştiinţe determinate – nu vor putea să dea seama de gândirea pentru care „respiraţia” (sau oricare alt lucru) devine o determinaţie, printre altele, a fiinţei. Aici. De pildă, nicio filologie nu va putea să dea seama de gestul de gândire al lui Descartes. Pe alte căi se cuvine s-o luăm – sau printr-o altă lectură a lui Nietzsche – pentru a trasa genealogia cu totul specială a sensului fiinţei

Este, aceasta, o primă raţiune care face ca „relaţia cu o fiinţare”, cu cineva (relaţie etică) să nu poată fi „dominată” de „o relaţie cu fiinţa fiinţării (relaţie de cunoaştere)”.

Cea de-a doua raţiune: „relaţia cu fiinţa fiinţării”, care nu are nimic dintr-o relaţie, nu este în niciun caz o „relaţie de cunoaştere” 1. Ea nu este o teorie, am văzut deja acest lucru, şi nu ne aduce nimic

1 Am putea să facem aici trimitere la sute de pasaje din Heidegger. Să-l cităm mai bine pe Levinas, care scrisese, totuşi: ...

Pentru Heidegger. Înţelegerea flintei nu este un act pur teoretic... un act de cunoaştere ca oricare altul” (E DE).

Violenţă şi metafizicii la cunoştinţă cu privire la ceea ce e. Tocmai pentru că nu e ştiinţă ajunge Heidegger să-i refuze uneori până şi numele de ontologie, după ce o va fi deosebit de metafizică şi chiar de ontologia fundamentală. Nefiind o cunoaştere, gândirea fiinţei nu se confundă cu conceptul de fiinţă pură ca generalitate indeterminată Levinas ne făcuse, pe vremuri, să înţelegem acest lucru: „Tocmai pentru că fiinţa nu e o fiinţare, nu trebuie s-o surprindem *per genus et differentiam specificam*” (E DE). Or, violenţa e, după Levinas. Violenţă a conceptului; iar „L'ontologie est-elle fondamentale?”, apoi *Totalite et Infini* interpretează gândirea fiinţei ca un concept al fiinţei. Opunându-i-se lui Heidegger, Levinas scrie, printre multe alte pasaje asemănătoare: „În raportarea noastră la aproapele, acesta nu ne afectează pornind de la un concept...” („L'ontologie...”). După el, tocmai conceptul absolut indeterrninat al fiinţei este cel care îl oferă, până la urmă, pe aproapele înţelegerii noastre, adică puterii şi violenţei noastre. Or, Heidegger

insistă îndeajuns asupra acestui punct: fiinţa *despre care e vorba* nu este conceptul căruia fiinţarea (cineva, de exemplu) i-ar fi supusă (subsumată). Fiinţa nu este conceptul acestui predicat îndeajuns de indeterminat. Îndeajuns de abstract, în extrema lui universalitate, pentru a putea să acopere totalitatea fiinţărilor:

1. Pentru că nu este un predicat şi autorizează orice predicaţie;

2. Pentru că este mai „vechi” decât *prezenţa* concretă a lui *ens*;

3. Pentru că apartenenţa la fiinţă nu anulează nicio diferenţă predicativă, ci permite, dimpotrivă, apariţia oricărei diferenţe posibile1. Fiinţa e, prin urmare, transcategorială. Şi Heidegger ar spune despre ea ceea ce Levinas spune despre celălalt: că este „refractară la categorie” (TI). „Întrebarea despre fiinţă, ca întrebare despre posibilitatea conceptului de fiinţă, izvorăşte din înţelegerea preconceptuală a

1 Nu este nevoie să ne întoarcem aici la presocratici. Aristotel demonstrase deja.

Într-un mod cât se poate de riguros, că fiinţa nu este niciun gen, niciun principiu (cf. „de exemplu. *Metafizica*, B, 3,998 b 20). Această demonstraţie, purtată în acelaşi timp cu o critică a lui Platon, nu confirmă, oare. O intenţie din *Sofisntll* Fiinţa era, desigur, definită acolo ca unul dintre „cele mai mari genuri” şi drept cel mai universal dintre predicate, dar şi, deja, drept ceea ce face posibilă orice predicaţie în general. Ca origine şi posibilitate a predicaţiei. Ea nu este un predicat său. Oricum, nu un predicat oarecare, ci un predicat *transcendental* sau *transcategorial*. În plus. *Sofistul* – şi aceasta e tema lui – ne învaţă să gândim că fiinţa, alta şi decât celălalt şi decât acelaşi, aceeaşi cu sine. Implicată de toate celelalte genuri prin faptul că acestea *sunt*. Departe de a închide diferenţa, dimpotrivă, o eliberează, şi nu este. Ea însăşi, ceea ce e decât prin această eliberare.

fiinţei” 1, scrie Heidegger. Deschizând. În legătură cu conceptul hegelian de fiinţă pură ca neant, un dialog şi o repetiţie care nu vor înceta să se adâncească şi, în stilul care este, aproape întotdeauna, cel al dialogului lui Heidegger cu gânditorii

tradiţiei, să lase să crească şi să vorbească cuvântul lui Hegel, cuvântul întregii metafizici (Hegel inclusiv său. Mai curând. Cuprinzându-se pe de-a-ntregul în Hegel).

Astfel, gândirea, sau preînţelegerea fiinţei, nu înseamnă câtuşi de puţin o cuprindere (com*prendre*) conceptuală şi totalitară. Ceea ce tocmai am spus despre fiinţă ar putea fi1 spus şi despre acelaşi2. A trata fiinţa (şi pe acelaşi) ca pe nişte categorii sau... Relaţia cu fiinţa" ca relaţie cu o categorie care ar putea fi ea însăşi (printr-o „inversare a termenilor", TI) postpusă sau subordonată unei relaţii determinate (relaţia etică, de exemplu) nu înseamnă, oare, a-ţi interzice din capul locului orice determinare (etică, de exemplu)? Orice determinare presupune, într-adevăr, gândirea fiinţei. Fără aceasta, cum am putea noi să dăm un sens fiinţei ca altul, ca alt sine. Ireductibilităţii existenţei şi

Esenţei celuilalt, şi responsabilităţii ce decurge de aici? Etc.

1 i „Privilegiul de a fi responsabil de sine însuşi, ca fiinţare, altfel spus de a exista, implică el însuşi necesitatea de a înţelege

fiinţa” 3 Iar dacă a înţelege fiinţa înseamnă a putea lăsa să fie (a respecta fiinţa în esenţa şi în existenţa ei şi a fi responsabil de respectul faţă de ea).

1 *Kam el le probleme ele la me taphysique*. Trad. Fr... P. 282. Despre caracterul non-conceptual al gândirii fiinţei, cf., printre altele. *Vom Wesen des Grundes* [... Despre esenţa temeiului”, trad. Rom Kleininger-Liiceanu. În *Repere pe drumul gândirii*, p, 78]: ... Scrisoare despre «umanism»” ftrad. Rom. Kleininger-Liiceanu. În *Originea operei de artă*. Ed. 1982]; *Imrodiiction à la me taphysique*. Trad. Fr., p. 49. Uim şi *passim*: *Chemins*... trad. Fr... P. 287. Şi, înainte de toate, paragraful 1 din *Sein w\d Zeit*.

— Raporturile esenţiale dintre acelaşi şi celălalt (diferenţa) sunt de aşa natură incit însăşi ipoteza unei subsumpţiuni a celuilalt în acelaşi (violenţa, în concepţia lui Levinas) nu are sens. Acelaşi nu este o categorie, ci posibilitatea oricărei categorii Ar trebui să confruntăm aici cu atenţie, tezele lui Levinas cu textul lui Heidegger intitulat *Idenritat tind Differen*: (1957). Pentru Levinas. Acelaşi este (însuşi i conceptul,

după cum fiinţa şi unul sunt concepte, iar aceste trei concepte comunică în mod nemijlocit între ele (cf. TI.P. 251. De exemplu). Pentru Heidegger. Acelaşi nu este identicul (cf... Scrisoare despre «umanism» ”). Şi aceasta în primul rând pentru că nu este o categorie. Acelaşi nu e negarea diferenţei, după cum mei fiinţa nu e.

Kam ei le probleme de la me taphxsiqui. P. 284.

Violentă şi metafizică înţelegerea fiinţei are în vedere întotdeauna, al oritatea şi, prin excelenţă, alteritatea aproapelui, cu întreaga ei originalitate: nu putem avea de lăsat să fie decât ceea ce nu suntem. Dacă fiinţa este întotdeauna de lăsat să fie şi dacă a gândi înseamnă a lăsa fiinţa să fie. Fiinţa e efectiv celălaltul gândirii. Dat fiind însă că ea nu este ceea ce e decât graţie faptului-de-alăsa-să-fie al gândirii şi cum aceasta nu gândeşte decât graţie prezenţei fiinţei pe care ea o lasă să fie. Gândirea şi fiinţa, gândirea şi celălalt sunt acelaşi; care. Nu trebuie uitat, nu înseamnă identicul, unul sau egalul.

Ceea ce echivalează cu a spune că gândirea fiinţei nu face din celălalt o specie a genului „fiinţă”. Şi aceasta nu numai

pentru că celălalt este „refractar la categorie”, ci pur şi simplu pentru că fiinţa nu este o categorie. Ca şi celălalt, fiinţa nu întreţine niciun fel de complicitate cu totalitatea, nici cu totalitatea finită – totalitatea violentă despre care vorbeşte Levinas – şi nici cu o totalitate infiniţi Noţiunea de totalitate se raportează întotdeauna la fiinţare. Ea este de fiecare dată „metafizică” sau „teologică” şi tocmai prin raportare la ea noţiunile de finit şi de infinit capătă sens1. Străină totalităţii finite sau infinite a fiinţărilor, *străină* în sensul pe care l-am precizat mai sus, străină fără a fi o altă fiinţare sau o altă totalitate de fiinţări.

1 în foarte frumosul său studiu… Heidegger et la pensée de la fmitude”. H. Birault arată cum tema lui *Endlichkeit* este abandonată treptat de către Heidegger… *din acelaşi motiv* care determinase utilizarea ei într-o anumită perioadă…” şi „din grija de a îndepărta din gândirea Fiinţei nu numai supravieţuirile şi metamorfozele teologiei creştine, ci şi *teologicul* care este în mod absolut constitutiv pentru metafizica însăşi. Căci, într-adevăr, deşi conceptul heideggerian de

Endlichkeit nu a fost nicio clipă totuna cu cel teologico-creştin de finitudine, nu-i mai puţin adevărat că ideea unei fiinţe finite e prin ea însăşi o idee *ontologic* teologică şi, ca atare, incapabilă să satisfacă o gândire ce nu se retrage din Metafizică decât pentru a medita, în lumina adevărului uitat al Fiinţei, asupra *imitaţii*. Încă ascunse, a esenţei ei onto-teologice" (*Revue internaţionale de philosophie*. 1960. Nr. 52). O gândire care vrea să meargă până la capătul ei înseşi. În propriul ei limbaj, până la capătul a ceea ce ea vizează sub denumirea de finitudine originară sau de finitudine a fiinţei ar trebui, prin urmare, să abandoneze nu doar cuvintele şi temele finitului şi infinitului, ci şi – ceea ce e. Desigur, *imposibil* – tot ceea ce ele comandă. În sensul cel mai profund al acestui cuvânt. În limbaj. Această imposibilitate nu vrea să însemne că vizatul dincolo al metafizicii şi al onto-teologiei ar fi impracticabil: ea nu tace decât să confirme, dimpotrivă, necesitatea, pentru această debordate incomensurabilă, de a se sprijini pe metafizică Necesitate cât se poate de clar recunoscută de Heidegger. Ea marchează, pur şi simplu, faptul că numai

diferenţa este fundamentală şi că fiinţa nu e nimic în afara fiinţării.

Fiinţa nu ar avea cum să oprime sau să închidă fiinţarea şi diferenţele acesteia Pentru ca privirea celuilalt să-mi comande, aşa cum spune Levinas, şi să-mi comande să comand, trebuie ca eu să pot să-l las pe Celălalt să fie în libertatea lui de Altul, şi reciproc. Dar fiinţa însăşi nu comandă nimic şi pe nimeni. Fiinţa nefiind stăpânul fiinţării, întâietatea ei *(să* pre*seance*) (metaforă ontică) nu e o arhie. Cea mai bună eliberare de sub imperiul violenţei o constituie o anumită punere în chestiune care să solicite căutarea lui apyji Numai gândirea fiinţei o poate face, nu şi „filosofia” ori „metafizica” tradiţionale. Acestea sunt, prin urmare, nişte „politici” care nu pot scăpa violenţei etice decât prin economie: luptând în mod violent împotriva violenţelor *anarhiei,* a cărei posibilitate e, în istorie, complice încă arhismului.

Tot aşa cum se văzuse obligat să facă, în mod implicit, apel la evidenţe fenomenologice împotriva fenomenologiei, Levinas trebuie, prin urmare, să presupună şi să practice neîncetat gândirea sau

preînţelegerea fiinţei în discursul său, chiar şi atunci când îl îndreaptă împotriva „ontologiei”. Căci ce-ar însemna, altfel, „exterioritatea ca esenţă a fiinţei” (TI)? Sau că „escatologia pune în relaţie cu fiinţa *mai presus de totalitate* sau istorie, nu cu fiinţa mai presus de trecut şi prezent” (TI)? Sau „a susţine pluralismul ca structură a fiinţei” (DL)? Sau că „întâlnirea cu chipul constituie, în mod absolut, un raport cu ceea ce e. Poate că numai omul este substanţă şi tocmai de aceea este el chip” 1? Transcendenţa etico-metafizică presupune deja, prin urmare, transcendenţa ontologică. *Epekeina ţes ousias* (în interpretarea lui Levinas) nu ar conduce, aşadar, dincolo de Fiinţa însăşi, ci dincolo de totalitatea fiinţării sau de „fiinţitatea” fiinţării (fiinţa-fiinţare a fiinţării), sau de istoria ontică. Şi Heidegger se referă la *bii Kiwa* xfjg *ovoiac,* pentru a anunţa transcendenţa ontologică2, arătând însă, deopotrivă, că prea repede a fost determinată indeterminarea lui *afa Qâv* către care străpunge transcendenţa

Gândirea fiinţei nu ar putea să se producă, aşadar, ca violenţă etică. Tocmai fără ea, dimpotrivă, ne-am interzice să

lăsăm fiinţarea să fie şi am închide transcendenţa în identificarea şi economia empirică Prin refuzul său, din *Totalitate şi Infinit,* de a conferi vreo demnitate diferenţei ontico-ontologice, prin faptul că nu vede în ea decât o viclenie de război şi că numeşte *metafizică* mişcarea intra-ontică a transcendenţei etice (mişcare de respect a unei fiinţări către alta). Levinas nu face decât să-l confirme pe Heidegger: nu vede. Oare.

1... Liberte et Commandement”. În *Revue de me iaphxsique et de morale*. 1953.

2... Despre esenţa temeiului” [traci. Rom., p. 106] şi *introduction h la me taphysique*. Trad. Fr., p. 210.

Violenţă şi metafizica acesta în metafizică (în ontologia metafizică) o uitare a fiinţei şi o disimulare a diferenţei ontico-ontologice? „Metafizica nu-şi pune întrebarea privitoare la adevărul Fiinţei înseşi”. 1 Ea gândeşte fiinţa la modul implicit, cum se întâmplă, inevitabil, în orice limbaj. Iată de ce gândirea fiinţei trebuie să se dezvolte în metafizică şi să se producă mai întâi ca metafizică a metafizicii prin

întrebarea: „Ce este Metafizica?” însă diferenţa dintre implicit şi explicit constituie însuşi domeniul gândirii şi, convenabil determinată, ea imprimă forma sa rupturilor şi întrebărilor cele mai radicale. „Ce-i drept”, mai scrie Heidegger, „metafizica îşi reprezintă fiinţarea în fiinţa sa şi gândeşte astfel fiinţa fiinţării. Însă ea nu gândeşte diferenţa dintre ele” 2

Pentru Heidegger, metafizica (sau ontologia metafizică) este, aşadar, cea care rămâne închidere proprie totalităţii şi care nu transcende fiinţarea decât în direcţia fiinţării (superioare) sau a totalităţii (finite sau infinite) a fiinţării Această metafizică ar fi legată în mod esenţial de ideea unui umanism ce nu se întreabă niciodată „în ce mod esenţa omului aparţine adevărului Fiinţei” 3. „Specificul oricărei metafizici se manifestă în aceea că ea este «umanistă»”. 4 Or, ceea ce ne propune Levinas e, pur şi simplu, *în acelaşi timp* un umanism şi o metafizică Este vorba, pe calea regală a eticii, de a accede la fiinţarea supremă, la adevărata fiinţare („substanţă” şi „în sine” sunt exprimări ale lui Levinas) ca altul. Iar această fiinţare este omul, determinat în esenţa sa de om, ca chip, plecând de la

asemănarea lui cu Dumnezeu. Nu este însă tocmai ceea ce vizează Heidegger atunci când vorbeşte despre unitatea dintre metafizică, umanism şi onto-teologie? „întâlnirea chipului nu este numai un fapt antropologic. Ea este. Vorbind în absolut, un raport cu ceea ce e. Poate că numai omul e substanţă, şi tocmai de aceea este el chip”. Fireşte. Însă analogia dintre chip şi faţa lui Dumnezeu este cea care, în modul cel mai clasic cu putinţă, deosebeşte omul de animal şi îi determină substanţialitatea: „Aproapele seamănă cu Dumnezeu”. Substanţialitatea omului, care îi permite acestuia să fie chip. Este astfel întemeiată pe asemănarea cu Dumnezeu care e, deci, Chipul şi substanţialitatea absolută Tema Chipului impune, aşadar, o a doua trimitere la Descartes. Levinas nu o formulează niciodată ca atare: este, recunoscută de Şcoală, echivocitatea noţiunii de substanţă în privinţa lui Dumnezeu şi a creaturilor (cf. de exemplu. *Principes*. I.

1... Scrisoare despre «umanism»” [trad. Rom., *op*. *Cir*., p. 329 şi *passim*].

2 *Ibid*. [trad. Rom. P. 329: traducere uşor

modificată pentru nevoile contextului prezent: am preferat „diferenţă” în loc de... Deosebire”, aşa cum sună traducerea românească citată].

3 *Ibid*. [trad. Rom., p. 329].

4 *Ibid*. [trad. Rom. P. 328].

Scriitura şi diferenţa paragraful 51). Printr-o multiplă mediaţie, iată-ne, astfel, readuşi la problematica scolastică a analogiei. În care nu avem de gând să ne aventurăm aici1. Să remarcăm doar faptul că, gândită în temeiul unei doctrine a analogiei, a „asemănării”, expresia „chip uman” nu mai este, în profunzime, la fel de străină de *metaforă* pe cât pare a dori Levinas. „... Aproapele seamănă cu Dumnezeu...” nu este. Oare, metafora originară?

Întrebarea privitoare la fiinţă nu constituie câtuşi de puţin o contestare a adevărului *metafizic* al acestei scheme, de care, în treacăt fie spus, ceea ce numim „umanism ateu” se serveşte tocmai pentru a denunţa, în ea. Procesul însuşi al alienării. Întrebarea privitoare la fiinţă retrocedează dincoace de această schemă, de această

opoziţie a umanismelor, spre gândirea fiinţei pe care o presupune această determinare a fiinţării-om, a fiinţării-Dumnezeu şi a raportului analogic dintre ele, a cărui posibilitate nu poate fi deschisă decât de unitatea preconceptuală şi prea nalogică a fiinţei. Nu este vorba nici de a pune fiinţa în locul lui Dumnezeu şi nici de a constitui fiinţa ca temei al lui Dumnezeu. Fiinţa fiinţării (a lui Dumnezeu, de exemplu2) nu este fiinţarea absolută, nici fiinţarea infinită şi nici măcar fundamentul fiinţării în general. Iată de ce întrebarea privitoare la

1 Vom cita mai curând un pasaj din *Docta Ignoranţă*, în care Nicolaus Cusanus se întreabă: „Cum vom putea, aşadar. Înţelege creatura ca şi creatură, care provine din Dumnezeu şi, în întregul ei, nu poate să adauge nimic Fiinţei infinite?” Şi pentru a ilustra „dublul proces de învăluire şi de dezvoltare” [în traducerea franceză citată de Derrida: *le double proces de l’enveloppement et du developpement*] „al cărui mod îl ignorăm cu desăvârşire”, el scrie: „Să ne imaginăm un chip ale cărui imagini ar fi multiplicate şi departe şi aproape (nu este vorba aici de distantă

spaţială, ci de gradele de participare ale imaginii la adevărul modelului, căci în aceasta constă, cu necesitate, participarea); în aceste imagini multiplicate şi diversificate ale unui unic chip. În moduri diverse şi multiple, ceea ce ar apărea ar fi, astfel, un unic chip. Mai presus de tot ceea ce este surprins de către simţuri şi de către gândire, în chip de neînţeles” (Cartea a II-a, cap. III. În *CEuvres choisies*, M. De Gânditlac, p. 115).

2 Gândirea fiinţei ar fi ceea ce îngăduie să se spună, fără naivitate, reducţie sau blasfemie... Dumnezeu, de exemplu”. Ceea ce permite, cu alte cuvinte, a-l *gândi* pe Dumnezeu drept ceea ce e fără a face din el un obiect Ceea ce Levinas. În acord aici cu toate metafizicile infinitiste cele mai clasice, ar considera imposibil, absurd sau pur verbal: cum să gândeşti ceea ce se spune când se propune o expresie precum: *Dumnezeu – sau infinitul – de exemplu*? Noţiunea de *exemplaritate* ar oferi, desigur, destule resurse împotriva unei astfel de obiecţii.

Violenţă şi metafizică fiinţă nu poate nici măcar să atingă edificiul metafizic din

Totalitate şi Infinit (de exemplu). Ea este pur şi simplu inaccesibilă „inversării termenilor” *ontologie* şi *metafizică* propusă de Levinas. Tema acestei inversări nu joacă, prin urmare, un rol indispensabil, nu are sens şi necesitate decât în economia şi în coerenţa cărţii lui Levinas în totalitatea ei.

Ce ar putea să însemne, pentru metafizică şi pentru umanism, faptul de a te întreba „în ce mod esenţa omului aparţine adevărului Fiinţei” („Scrisoare...”)? Poate aceasta: experienţa chipului ar fi, oare, posibilă, ar putea fi, oare, spusă, dacă gândirea fiinţei n-ar fi deja implicată în ea? Chipul constituie, într-adevăr, unitatea inaugurantă a unei priviri nude şi a unui drept la cuvânt Dar ochii şi gura nu fac un chip decât dacă, dincolo de nevoie, ele pot „lăsa să fie”, dacă văd şi spun ceea ce e aşa cum e, dacă acced la fiinţa a ceea ce e. Dar cum fiinţa este, ea nu poate fi pur şi simplu produsă, ci tocmai respectată de o privire şi de un cuvânt, ea trebuie să le provoace, să le interpeleze. Nu există rostire fără gândire şi spunere *a* fiinţei. Fiinţa nefiind însă nimic în afara fiinţării determinate, ea nu ar apărea ca atare fără posibilitatea rostirii. Fiinţa *însăşi* poate fi doar gândită şi spusă.

Este contemporană cu Logosul care, la rândul său, nu poate să fie decât ca Logos *al* fiinţei, *spunând* fiinţa Fără această dublă genitivitate, cuvântul. Separat de fiinţă. Închis în fiinţarea determinată, nu ar fi, conform terminologiei lui Levinas, decât strigăt al nevoii anterior dorinţei, gest al eului în sfera omogenului. Numai atunci. În reducerea sau subordonarea gândirii fiinţei, „discursul filosofic însuşi” n-ar fi „decât un act ratat, pretext pentru o psihanaliză sau pentru o filologie sau pentru o sociologie neîntrerupte, în care aparenţa unui discurs se dizolvă în Tot” (TI). Atunci abia. Raportul cu exterioritatea nu şi-ar mai găsi respiraţia. Metafizica chipului *închide*, aşadar, gândirea fiinţei, presupune diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare trecând-o. În acelaşi timp, sub tăcere.

Dacă această diferenţă este originară, dacă a gândi fiinţa în afara fiinţării înseamnă a *nu* gândi *nimic*, dacă tot a nu *gândi* nimic înseamnă şi a aborda fiinţarea altfel decât în fiinţa sa. Avem atunci, desigur, un oarecare drept să spunem. Împreună cu Levinas (cu singura excepţie a expresiei ambigue de… Fiinţă în general”), că „dezvăluirii fiinţei în original: // *n’est pas*

de parole sans penser et dire de *Vetre*.

general... îi *preexistă* relaţia cu fiinţarea care se exprimă; planului ontologiei, planul etic" (TI; sublinierea ne aparţine). Dacă preexistenta are sensul ontic pe care trebuie să-l aibă, e de necontestat, în fapt, în existenţă, raportul cu fiinţarea care *se exprimă* precede dezvăluirea, gândirea explicită a fiinţei înseşi. Cu singura diferenţă că nu există *expresie*, în sensul de cuvânt şi nu de nevoie, decât dacă există deja, în mod implicit, gândire a fiinţei. La fel, *în fapt*, atitudinea naturală precede reducţia transcendentală. Ştim însă că „întâietatea" (*Ia* pre*se ance*) ontologică sau transcendentală nu e de acest ordin şi nimeni, vreodată, n-a pretins aşa ceva. Această „întâietate" nu contrazice, după cum nici nu confirmă, precesiunea ontică sau factuală. Rezultă, prin urmare, că fiinţa, fiind întotdeauna, *în fapt*, determinată deja ca fiinţare şi nefiind nimic în afara acesteia, este întotdeauna deja disimulată. Fraza lui Levinas – preexistenta raportului cu fiinţarea – constituie formula însăşi a acestei ocultări iniţiale. Dat fiind că fiinţa nu există înainte de Fiinţare – şi de aceea ea *e Istorie* –, ea începe prin a se ascunde sub

propria-i determinare. Această determinare, ca revelare a fiinţării (Metafizică), este voalarea însăşi a fiinţei. Nu există aici nimic accidental sau regretabil. „Înflorirea fiinţării, strălucirea ce-i e acordată întunecă limpezimea fiinţei. Fiinţa se retrage în ceea ce se des-chide prin fiinţare” (*Chemins*). Nu este. Prin urmare, riscat să vorbim despre gândirea fiinţei ca despre o gândire dominată de tema dezvăluirii (TI)? Fără această disimulare a fiinţei în fiinţare n-ar exista nimic, şi n-ar exista istorie. Faptul că fiinţa se produce, în întregime, ca istorie şi ca lume înseamnă că ea nu poate să fie decât retrasă sub determinările ontice din istoria metafizicii. Aceasta deoarece „epocile” istorice sunt determinările metafizice (onto-teologice) ale fiinţei care se pune, astfel, ea însăşi între paranteze, se rezervă sub conceptele metafizice. Tocmai în această lumină ciudată a fiinţei-istorie lasă Heidegger să reapară noţiunea de „escatologie”, aşa cum apare ea, de exemplu, în *Chemins*: „Fiinţa însăşi... e în ea însăşi escatologică”. Asupra raportului dintre această escatologie şi esca-tologia mesianică ar trebui meditat ceva mai îndeaproape. Cea dintâi presupune că

războiul nu este un accident survenind fiinţei, ci fiinţa însăşi. *Das Sein selber das Strittige ist* („Scrisoare...”). Propoziţie ce nu trebuie înţeleasă în consonanţă hegeliană: aici, negativitatea nu-şi are originea nici în negaţie, nici în neliniştea unei fiinţări infinite şi prime. Î poate că războiul nici măcar nu mai este cu putinţă de gândit ca nesativitate.

Disimularea originară a fiinţei sub fiinţare, anterioară erorii de judecată şi neprecedată de nimic în ordine ontică. Heidegger o

Violentă şi metafizică numeşte, aşa cum ştim, rătăcire (*errance*). „Orice epocă a istoriei mondiale este o epocă a rătăcirii” (*Chemins*). Dacă fiinţa e timp şi istorie, e pentru că rătăcirea şi esenţa epocală a fiinţei sunt ireductibile. Cum mai poate fi, atunci, acuzată această gândire a rătăcirii interminabile că este un nou păgânism al Locului, un cult complezent al Sedentarului (TI, DL) 1? Căutarea Locului şi a Pământului nu are aici – mai este nevoie s-o amintim? – nimic comun cu ataşamentul pasional faţă de teritoriu, de localitate, cu provincialismul ori cu particularismul. Ea este cel puţin tot atât de puţin legată de „naţionalismul”

empiric cât este, sau ar trebui să fie, nostalgia ebraică a Pământului, nostalgie *provocată* nu de pasiunea empirică, ci de irumperea unui cuvânt şi a unei promisiuni2. A interpreta tema heideggeriană a

1 într-un articol violent („Heidegger, Gagarine et nous”, DL), Heidegger e desemnat ca inamic al tehnicii şi este aşezat în rândul „duşmanilor societăţii industriale” care „sunt, de cele mai multe ori, reacţionari”. Este vorba de o acuzaţie la care Heidegger a răspuns atât de des şi atât de limpede, încât nu putem face altceva aici decât să trimitem la scrierile sale, în particular la „întrebarea privitoare la tehnică”, unde el vorbeşte despre tehnică ca „mod de dezvăluire” [în *Originea operei de artă*, ed. 1982, pp. 106 – 145], la „Scrisoare despre «umanism»”, la *Introduction a la me taphysique* („La limitation de TEtre”). În care o anumită violentă, despre care va veni vorba mai jos, este legată, într-un sens nepeiorativ şi non-etic (p. 173). De tehnică în dezvăluirea Fiinţei (8)

Vedem, oricum, precizându-se coerenţa

acuzaţiei lansate de Levinas. Fiinţa (ca şi concept) ar fi violenţa neutrului. Sacrul ar fi *neutralizarea* Dumnezeului personal. „Reacţia" împotriva tehnicii ar viza nu pericolul depersonalizării tehnice, ci tocmai ceea ce eliberează de raptul Sacrului şi de înrădăcinarea în loc.

2 Neputând să dezvoltăm aici această dezbatere, trimitem la textele cele mai clare, în această privinţă, ale lui Heidegger: *a*. *Sein und Zeit*: temele acelei *Unheimlichkeit* esenţiale, a „nudităţii" lui a-fi-în-lume *als Unzuhause* (pp. 276 – 277). Tocmai de această condiţie autentică fuge existenţa *neutră* a lui *Se*. – *b*. „Scrisoare despre «umanism»" [trad. Rom... *Op*. *Cât*, p. 342]. În legătură cu poemul... Întoarcerea în patrie" al lui Hölderlin, Heidegger notează că În comentariul său, cuvântul „patrie" „este gândit aici într-un sens esenţial, defel patriotic sau naţionalist, ci din punctul de vedere al Istoriei Fiinţei". – *e*. *Ibid*. [trad. Rom., p. 346]. Aici. Heidegger scrie îndeosebi: „Din punct de vedere metafizic, orice naţionalism este antropologism şi Ca atare, subiectivism Naţionalismul nu va fi depăşit prin simplul

internaţionalism, ci doar extins şi ridicat la rang de sistem”. – *d*. În sfârşit. Cât priveşte locuirea şi casa (pe care şi Levinas

Pământului sau a Locuirii drept tema unui naţionalism sau a unui barresism* nu înseamnă, oare, a exprima, mai presus de orice, o *alergie* – acest cuvânt, această acuză cu care Levinas se joacă atât de des – la „climatul” filosofiei lui Heidegger? Levinas recunoaşte, de altfel, că „reflecţiile” sale, după ce se vor fi lăsat inspirate de „filosofia lui Martin Heidegger”, „se află sub imperiul unei profunde nevoi de a părăsi climatul acestei filosofii” (EE). Este vorba, în acest caz, de o nevoie căruia am fi ultimii să-i contestăm legitimitatea naturală, şi credem, mai mult decât atât, că un climat nu este niciodată cu totul exterior faţă de gândirea însăşi. Însă nu tocmai dincolo de „nevoie”, de „climat” şi de o anumită „istorie” îşi face apariţia adevărul nud al celuilalt? Şi cine altul decât Levinas însuşi ne învaţă acest lucru?

Locul nu e, aşadar, un aici empiric, ci întotdeauna un *Mic*: pentru Heidegger la fel ca pentru Evreu şi pentru Poet Proximitatea Locului este întotdeauna rezervată, spune

Hölderlin, comentat de Heidegger1. Gândirea fiinţei nu este, aşadar, un cult păgân al *Locului*, deoarece Locul nu este proximitatea dată, ci promisă. Apoi, şi pentru că ea nu este un *cult păgân*. Sacrul despre care vorbeşte ea *nu ţine* nici de religie în general, nici de vreo teologie anume, şi nu se lasă, prin urmare, determinat de nicio istorie a religiei. El este, mai presus de orice, experienţa esenţială a divinităţii sau a deităţii. Dat fiind că aceasta nu este nici concept, nici realitate, ea trebuie să permită accesul la ea însăşi într-o proximitate străină atât teoriei, cât şi afectivităţii mistice, atât teologiei, cât şi entuziasmului. Într-un sens înţelege să le cânte, însă, e adevărat, ca moment al interiorităţii şi, mai exact, ca economie), Heidegger precizează că nu casa determină în chip metaforic fiinţa plecând de la economia ei, ci se lasă, din contră, determinată ca atare pornind tocmai de la esenţa fiinţei. *Ibid*. Cf. şi... în chip poetic locuieşte omul...", în care. S-o notăm în trecere, Heidegger deosebeşte pe Acelaşi de Egal (*das Selbe*-*das Gleiche*): „Unul şi-acelaşi (*das Selbe*) nu coincide niciodată cu ceea ce este egal (*das Gleiche*) şi nici cu

Uniformitatea vidă a identicului (*das Identische*)” [în româneşte, în voi. *Originea operei de artă*, ed. Cât, p. 172]. Cf., în fine. Şi... Construire, locuire. Gândire” (*ibid.*).

— Aluzie la Maurice Barres. Scriitor şi om politic francez (1862 – 1923). Celebru pentru antidreyfusisinul şi naţionalismul său literar, dar şi politic.

1 CL de pildă... întoarcerea în patrie”. În *Approche de Hölderlin*.

*Violenţă ţi metafizic*ă care nu este, o dată în plus, nici cronologic, nici logic şi nici ontic în general, ea *precede* orice fel de raport cu Dumnezeu sau cu Zeii. Acest raport, de oricare tip ar fi, presupune, pentru a putea fi trăit şi spus, o anumită preînţelegere a deităţii, a faptului-de-a-fi-zeu al lui Dumnezeu, a „dimensiunii divinului” despre care vorbeşte şi Levinas atunci când spune că ea „se deschide plecând de la chipul uman” (TI). Asta e tot şi e, ca de-obicei, simplu şi dificil. Sacrul „nu este decât spaţiul esenţei divinităţii care, la rândul ei, nu oferă decât dimensiunea pentru zei şi zeu...” („Scrisoare...”). Spaţiul acesta (în care Heidegger spune şi înaltul 1) este dincoace

de credinţă şi de ateism. Amândouă, acestea, îl presupun. „Numai pornind de la adevărul Fiinţei poate fi gândită esenţa sacrului. Numai pornind de la esenţa sacrului se poate gândi esenţa dumnezeirii. Abia în lumina esenţei dumnezeirii poate fi gândit şi spus ce anume trebuie să numească cuvântul «Dumnezeu»" („Scrisoare..." [trad. Rom, op. cit., p. 355]). Această preînţelegere a Divinului nu poate să nu fie presupusă de discursul lui Levinas în chiar momentul în care acesta vrea să-l opună pe Dumnezeu, divinului sacru. Faptul că zeii sau Dumnezeu nu pot să se anunţe decât în spaţiul Sacrului şi în lumina deităţii constituie în acelaşi timp *limita* şi *resursa* fiinţei-finite ca istorie. Limita, pentru că divinitatea *nu este* Dumnezeu. Într-un anumit sens. Ea nu e nimic. „Sacrul, este adevărat, apare. Zeul însă rămâne departe". 2 Resursa, pentru că această anticipare ca gândire a fiinţei (fiinţării Dumnezeu) îl *vede venind*, întotdeauna, pe Dumnezeu, deschide posibilitatea (eventualitatea) unei întâlniri a lui Dumnezeu şi a unui dialog cu Dumnezeu3.

1 *Ibid.*

2 Ibid., p. 34.

3 Cf., de asemenea... Despre esenţa temeiului" [trad. Rom., p. 106, nota 56]. Teologia, gândire a fiinţării-Dumnezeu, a esenţei şi a existenţei lui Dumnezeu, ar presupune, aşadar, gândirea fiinţei Nu este nevoie să ne referim aici la Heidegger pentru a înţelege această mişcare: ci, în primul rând, la Duns Scotus căruia, cum se ştie, Heidegger i-a consacrat una dintre primele sale scrieri [*Die Kategohen und Bedeutungslehre des Duns Scotus* – „Teoria categoriilor şi a semnificaţiei la Duns Scotus", lucrare de doctorat, Freiburg, 1915 (n.t.)]. Pentru Duns Scotus, gândirea fiinţei comune şi univoce este în chip necesar anterioară gândirii fiinţării determinate (determinată, de pildă, ca finită sau infinită, creată sau increată etc.). Ceea ce nu înseamnă:

1) că fiinţa comună şi univocă ar fi un gen. Iar Duns Scotus reia. În această privinţă, demonstraţia aristotelică fără. Cu toate acestea, a recurge la analogie. (Cf... Despre acest subiect. În special Gilson. *Jean*

Duns Scotus. Introduction a ses positions fondamentales. Pp. 104 – 105.)

Scriitura ţi diferenţa

Faptul că deitatea lui Dumnezeu, care ne îngăduie să-l gândim şi să-l numim pe Dumnezeu, nu este nimic şi nu este, mai presus de orice, Dumnezeu însuşi, este ceea ce Meister Eckhart, mai cu seamă, spunea în felul următor: „Dumnezeu şi deitatea sunt la fel de diferite una de alta ca şi cerul de pământ... Dumnezeu făptuieşte, deitatea nu făptuieşte, ea nu are nimic de făptuit, nu există în ea făptuire, ea n-a avut niciodată ceva de făcut...” (predica *Nolite timere cos*). Însă această deitate este determinată încă aici ca esenţă-a-Dumnezeului-trinitar. Iar atunci când Meister Eckhart vrea să treacă dincolo de determinaţii, mişcarea schiţată de el rămâne, din câte se pare, închisă în transcendenţa ontică: „Când am spus că Dumnezeu nu este o fiinţă şi că este mai presus de fiinţă, nu i-am contestat, prin aceasta, fiinţa, ci i-am atribuit, dimpotrivă, o *fiinţă superioară*” (*Quasi stella matutina*...). Această teologie negativă continuă să fie o teologie şi, *în litera ei cel puţin*, problema pe care ea şi-o pune este aceea de a elibera şi de a recunoaşte transcendenţa inefabilă a

unei fiinţări infinite, „fiinţă mai presus de fiinţă şi negaţie supraesenţială”! *în litera ei cel puţin,* însă diferenţa dintre onto-teologia metafizică, pe de o parte, şi gândirea fiinţei (a diferenţei), pe de altă parte, semnifică importanţa esenţială a *literei*. Dat fiind că totul se petrece de-a lungul unor mişcări de explicitare, diferenţa literală constituie aproape întreaga diferenţă de gândire. De aceea aici gândirea fiinţei, atunci când merge dincolo de determinaţiile ontice, nu este o teologie negativă şi nici măcar o ontologie negativă.

Anticiparea „ontologică”, transcenderea spre fiinţă ne permite, aşadar, să ne înţelegem, în privinţa cuvântului „Dumnezeu” de exemplu, chiar dacă această înţelegere nu este decât eterul în care poate să răsune disonanţa Această transcendenţă locuieşte şi întemeiază limbajul şi, o

2) că doctrina univocităţii fiinţei ar fi incompatibilă cu doctrina aristote-lico-tomistă şi cu analogia, care, aşa cum arată E. Gilson (*ibid.*, pp. 84 – 115), se situează pe alt plan şi răspunde la altă întrebare. Problema care se pune pentru Duns Scotus

– şi care e cea care ne preocupă aici, în acest dialog dintre Levinas şi Heidegger – „se pune. Deci, pe un teren”, scrie E. Gilson… care nu mai este acela al lui Aristotel şi nici al lui Toma din Aquino dat fiind că, pentru a pătrunde în el, trebuie mai întâi să ieşi din dilema, impusă de aristotelism, între singular şi universal, «prim» şi «secund», şi să scapi, prin chiar acest fapt, de necesitatea de a alege între analog şi univoc, ceea ce nu este cu putinţă decât prin izolarea unei noţiuni a fiinţei care să fie pură întrucâtva, din punct de vedere metafizic, de orice determinaţie” (*ibid*… P. 89). Rezultă că gândirea fiinţei (pe care Gilson o numeşte aici. Spre deosebire de Heidegger… metafizică”), chiar dacă este implicată în orice teologie, nu o *precede* şi nu o comandă în niciun fel, aşa cum ar face un principiu ori un concept Raporturile de… Prim” şi de „secund” etc. Nu au aici niciun sens.

Violenţă şi metafizică dată cu el, posibilitatea oricărui a-fi-împreună-cu; a unui *Mitsein* cu mult mai originar decât oricare dintre eventualele lui forme cu care s-a dorit a fi confundat: solidaritatea, echipa, tovărăşia1. Implicată de discursul

din *Totalitate şi Infinit*, singura care permite *lăsarea* să fie a celorlalţi în adevărul lor, eliberând dialogul şi faţa-către-faţă, gândirea fiinţei se învecinează, aşadar, în modul cel mai nemijlocit cu putinţă, cu non-violenţa

Nu spunem non-violenţă pură. Ca şi violenţa pură, non-violenţa pură este un concept contradictoria Contradictoriu dincolo de ceea ce Levinas numeşte „logică formală”. Violenţa pură, raport între nişte fiinţe fără chip, nu este încă violenţă, este non-violenţă pură. Şi reciproc: non-violenţa pură, non-raport al aceluiaşi cu celălalt (în sensul în care îl înţelege Levinas), e violenţă pură. Numai un chip poate să oprească violenţa. În primul rând însă pentru că numai el poate să o provoace. Levinas spune acest lucru cât se poate de bine: „Violenţa nu poate să vizeze decât un chip” * (TI). Tot aşa, fără gândirea fiinţei care deschide chipul, n-ar exista decât non-violenţă pură sau violenţă pură. Gândirea fiinţei nu este, deci. Niciodată, în dezvăluirea ei, străină de o anumită violenţă2. Faptul că această gândire apare întotdeauna în diferenţă, că acelaşi (gândirea *ţi* fiinţa, gândirea fiinţe”.) nu este

niciodată

1 Ca şi Levinas. Sartre interpretase deja acest *Mitsein* în sensul camaraderiei, al echipei etc. Trimitem aici la *Sein und Zeit*. Cf. şi *le Concept de monde chez Heidegger*, în care. Cu deplină îndreptăţire şi claritate, Walter Biemel confruntă această interpretare cu intenţiile lui Heidegger (p. 90 şi urm.). Să mai adăugăm doar că, *la origine*, cu-ul din *Mitsein* denotă la fel de puţin o structură de echipă animată de o sarcină neutră şi comună ca şi ce-ul din „limbaj *cu* Dumnezeu” (TI). Fiinţa care poate să interpeleze acest *Mitsein* nu este, aşa cum lasă de multe ori să se înţeleagă Levinas, un al treilea termen, un adevăr comun etc. În sfârşit. Noţiunea de *Mitsein* descrie o structură originară a raportului dintre Da-Sein şi Da-Sein anterioară oricărei semnificaţii de „întâlnire” sau de „constituire”, anterioară, cu alte cuvinte, dezbaterii evocate mai sus (cf. şi *Sein und Zeir... Cu* şi *de asemenea* trebuie înţelese în felul *existenţialelor* şi nu al *categoriilor*” (p. 48)).

— În original: *La violence ne peut viser cu'un visage*. Etimologic, verbul francez

viser, „a privi cu atenţie un obiectiv pe care vrei să-l atingi”, provine din latinescul *visa*, „lucruri văzute”, pluralul neutru al lui *visus*, care, la rândul său, este participiul trecut al verbului *viciere*, „a vedea”, iar *visage*... chip”, provine din latinescul *visus*... aparenţă, aspect”, la propriu „vedere” (cf. O. Bloch, W. Von Wartburg. Dictionnaire *e tymologique de la langue francaise*. PUF. Paris, 1994. P. 675). Chipul-i7 «7 ge este singurul *vizabil*. Este tot ceea ce La propriu, e *de văzut*/*de vizat*. *Chipul*-*visage* este singurul care vede/se arată spre a fi văzul Etc.

2 Cf. *Introducere în metafizică* (în special... Limitarea Fiinţei”). *: în original: *la pense e* (et) (de) *Vetre*.

identicul înseamnă, mai presus de orice, că fiinţa este istorie, că ea se disimulează pe sine în propria-i producere şi se violentează, în chip originar, pe sine în gândire pentru a se spune şi a-şi apărea o fiinţă fără violenţă ar fi o fiinţă care s-ar produce în afara fiinţării: nimic; non-istorie; non-producere; non-fenomenalitate. O rostire care s-ar produce fără o minimă violenţă nu ar determina nimic, n-ar spune nimic, nu i-ar

oferi nimic celuilalt; n-ar fi *istorie* şi n-ar *arăta* nimic: în toate sensurile acestui cuvânt, şi în primul rând în cel grecesc, ar fi o rostire fără *frază*.

La limită, limbajul non-violent ar fi, după Levinas, un limbaj care s-ar priva de verbul *a fi*, adică de orice predicaţie. Predicaţia este cea dintâi violenţă Verbul *a fi* şi actul predicativ fiind implicate în toate celelalte verbe şi în toate numele comune, ar trebui ca limbajul non-violent să fie, la limită, un limbaj de pură invocaţie, de pură adoraţie, care să nu profereze decât nume proprii, pentru a-l chema pe celălalt de departe. Un astfel de limbaj ar fi. Într-adevăr, aşa cum doreşte Levinas, purificat de orice *retorică*, altfel spus, în sensul prim al acestui cuvânt pe care îl evocăm aici fără niciun fel de artificiu, de orice *verb*. Un astfel de limbaj şi-ar mai merita el însă numele? Un limbaj curăţat de orice retorică este. Oare, posibil? Grecii, care ne-au învăţat ce înseamnă *Logos*, n-ar fi admis niciodată aşa ceva Platon ne-o spune în *Cratylos* (425 a), în *Sofistul* (262 a-d) şi în *Scrisoarea a VII-a* (342 b): nu există *Logos* care să nu presupună împletirea de nume şi verbe.

În sfârşit, rămânând înăuntrul

propunerii lui Levinas, ce i-ar oferi celuilalt un limbaj fără frază, un limbaj care n-ar spune nimic? Limbajul trebuie să-i ofere celuilalt lumea, ne spune *Totalitate şi Infinit*. Un maestru care şi-ar interzice *fraza* n-ar da nimic; el nu ar avea discipoli, ci doar sclavi. I-ar fi interzisă opera – sau liturghia. Această cheltuire care sparge economia şi care nu trebuie gândită, după Levinas, ca un Joc.

Astfel încât, în cea mai înaltă exigenţă non-violentă a sa, denunţând trecerea prin fiinţă şi momentul conceptului, gândirea lui Levinas ne-ar propune nu numai, aşa cum spuneam mai înainte, o etică fără lege. Ci şi un limbaj fără frază Ceea ce ar fi perfect coerent dacă chipul n-ar fi decât privire, dar el este şi rostire; şi în rostire fraza este cea care face ca strigătul nevoii să acceadă la expresia dorinţei. Or, nu există frază care să nu determine, care. Altfel spus. Să nu treacă prin violenţa conceptului. Violenţa apare odată cu *articularea*. Iar aceasta nu este deschisă decât de circulaţia (mai întâi preconceptuală) a fiinţei. Elocuţia însăşi a metafizicii non-violente constituie prima ei contrazicere. Levinas n-ar nega. Fără îndoială, faptul că orice limbaj istoric

comportă un ireductibil moment conceptual şi Deci. O anumită

Violentă şi metafizică violenţă Pur şi simplu însă. Pentru el, originea şi posibilitatea conceptului nu rezidă în gândirea fiinţei, ci în faptul de a oferi lumea celuilalt ca total-altul (cf. De exemplu, TI, p. 149). În această posibilitate originară a *darului,* a *oferirii,* în intenţia ei tăcută încă, limbajul este non-violent (dar este el, atunci, limbaj, în această pură intenţie?). El n-ar deveni violent decât în istoria sa, în ceea ce am numit frază, care-l obligă să se *articuleze* într-o sintaxă conceptuală ce deschide circulaţia aceluiaşi, care se lasă controlată de „ontologie” şi de ceea ce, pentru Levinas, rămâne conceptul conceptelor: fiinţa Or, pentru el, conceptul de fiinţă n-ar fi decât un mijloc abstract produs pentru a-i oferi celuilalt, care este *mai presus de fiinţă,* lumea Astfel încât numai în originea sa tăcută, dinainte de fiinţă, ar fi non-violent limbajul. De ce însă istoria? De ce ar reuşi fraza să se impună? Pentru că, dacă originea tăcută nu-i este smulsă ei înseşi violent, dacă se ia decizia de a nu vorbi, maxima violenţă va coabita, în tăcere, cu *ideea* păcii? Pacea nu se face

decât într-o *anumită tăcere*, determinată şi protejată de violenţa cuvântului. Nespunând nimic altceva decât orizontul acestei păci tăcute de care el se face chemat, pe care el are misiunea de a o apăra şi de a o pregăti, cuvântul păstrează *la nesfârşit* tăcerea Nu se poate scăpa niciodată din *economia de război*.

Vedem acum: a separa posibilitatea originară a limbajului – ca non-violenţă şi dar – de violenţa necesară în efectivitatea istorică înseamnă a sprijini gândirea pe o transistoricitate. Ceea ce Levinas face în mod explicit, în pofida criticii sale iniţiale la adresa „anistorismului" husserlian. Originea sensului e, pentru el. Non-istorie, „mai presus de istorie". Va trebui să ne întrebăm, atunci, dacă mai este posibil să identificăm, aşa cum vrea Levinas, gândirea şi limbajul; dacă această transistoricitate a sensului este autentic ebraică în inspiraţia sa; dacă, în sfârşit, această non-istorie se smulge din istoricitate în general sau numai dintr-o anumită dimensiune empirică sau ontică a istoriei. Şi dacă invocata escatologie poate fi separată de orice fel de referinţă la istorie. *Căci propria noastră referinţă la istorie nu este aici decât contextuală*.

Economiei despre *care vorbim nu-i convine mai mult nici conceptul de istorie aşa cum a funcţionat el dintotdeauna şi care este dificil, dacă nu imposibil, de scos din orizontul său teleologic sau escatologic*.

Această an-istoricitate a sensului în originea sa e, prin urmare, ceea ce-l desparte. În profunzime, pe Levinas de Heidegger. Fiinţa fiind, pentru acesta din urmă, istorie, ea *nu este* în afara diferenţei şi se produce, aşadar, la origine, ca violenţă (non-etică). Ca disimulare de sine în propria-i dezvăluire. Faptul că limbajul îşi ascunde, astfel, întotdeauna propria origine nu este o contradicţie, ci istoria însăşi. În violenţa ontologic-istorică1, care ne permite să gândim violenţa etică, în economia ca gândire a fiinţei, fiinţa este în mod necesar disimulată. Cea dintâi violenţă este tocmai această disimulare, dar ea este, totodată, cea dintâi înfrângere a violenţei nihiliste şi cea dintâi epifanie a fiinţei. Fiinţa e, prin urmare, nu atât *primum cognitum*, cum se spunea, cât mai curând *prima disimulată*, iar aceste două propoziţii nu se contrazic. Pentru Levinas, dimpotrivă, fiinţa (înţeleasă ca şi concept) este *primul disimulant*, iar diferenţa ontico-ontologică ar neutraliza,

astfel, diferenţa, alteritatea infinită a total-altului. Diferenţa ontico-ontologică nici nu ar fi, de altfel, posibil de gândit decât plecând de la ideea de Infinit, de la irumperea de neanticipat a fiinţării total-alta. Aceasta ar fi, aşadar, anterioară diferenţei dintre fiinţă şi fiinţare şi alterităţii istorice pe care poate să o deschidă. Pentru Levinas ca şi pentru Heidegger, limbajul ar fi deopotrivă deschidere şi rezervă, luminare şi ocultare; pentru amândoi, disimularea ar fi un gest conceptual. Însă pentru Levinas conceptul se situează pe latura fiinţei, în vreme ce pentru Heidegger, pe latura determinării ontice.

Schema aceasta recunoaşte opoziţia, dar, aşa cum se întâmplă deseori, ea lasă să se întrevadă şi proximitatea. Proximitate a doua „escatologii" care, pe căi opuse, repetă şi pun sub semnul întrebării totalitatea aventurii „filosofice" provenite din platonism. Pe care o interoghează atât dinăuntru, cât şi din afară, sub forma unei întrebări adresate lui Hegel, în care această aventură se rezumă şi se gândeşte pe sine. Această proximitate s-ar anunţa în întrebări de felul următor: *pe de o parte*. Dumnezeu (fiinţarea-infinit-alta) mai este el, oare, o

fiinţare care să se lase preînţeleasă plecând de la o gândire a fiinţei (în mod singular, a divinităţii)? Altfel spus, poate fi infinitul numit determinaţie ontică? Dumnezeu n-a fost, oare. Dintotdeauna gândit ca numele a ceea ce nu este fiinţare supremă preînţeleasă plecând de la o gândire a fiinţei? Dumnezeu nu e numele a ceea ce nu se lasă anticipat plecând de la dimensiunea divinului? Nu este Dumnezeu. Celălalt nume al fiinţei (nume pentru că non-concept), a cărei gândire ar deschide diferenţa şi orizontul ontologic. În loc să se anunţe doar în ele? Deschidere *a* orizontului şi nu *în* orizont Prin gândirea

1 Se cuvine precizat aici că... Ontologic" nu trimite la acel concept de ontologie la care Heidegger ne propune să... Renunţăm" (cf. Mai sus), ci la acea expresie de negăsit cu care ar trebui să-l înlocuim. Şi cuvântul „istoric" trebuie modificat pentru a putea fi înţeles în consonantă cu cuvântul... Ontologic", căruia nu-i este atribut şi în raport cu care nu marchează niciun fel de derivare.

infinitului, închiderea ontică va fi fost deja spartă, într-un sens al negânditului

care ar trebui interogat mai îndeaproape prin ceea ce Heidegger numeşte metafizică şi onto-teologie. *Pe de altă parte*: gândirea fiinţei nu este, oare, gândire *a* celuilalt mai înainte de a fi identitate omogenă a conceptului şi asfixie a aceluiaşi? Dincolo-de-istoria (*l'outre-histoire*) escatologiei nu este, cumva, celălalt nume al trecerii spre o istorie mai profundă, spre Istoria însăşi? Spre o istorie însă care, nemaiputând fi *ea însăşi* în vreo *prezenţă*, originară sau finală, ar trebui să-şi schimbe numele?

Cu alte cuvinte, s-ar putea, poate, spune că ontologia *nu* precede teologia *decât* punând între paranteze conţinutul determinării ontice a ceea ce, în gândirea filosofică post-helenică, poartă numele de Dumnezeu: adică infinitatea pozitivă Infinitatea pozitivă nu ar avea decât aparenţa – nominală – a ceea ce se numeşte determinare ontică. Ea ai" fi. De fapt. Ceea ce refuză să fie determinare ontică înţeleasă ca atare plecând de la şi în lumina unei gândiri a fiinţei. Infinitatea este, dimpotrivă, cea care – ca non-determinare şi ca operaţie concretă – ne-ar permite să gândim diferenţa dintre fiinţă şi determinarea ontică. Conţinutul ontic al infinităţii ar

distruge, aşadar, închiderea ontică în mod implicit sau nu, gândirea infinităţii ar deschide întrebarea şi diferenţa ontico-ontologică Paradoxal, tocmai această gândire a infinităţii (ceea ce numim gândirea lui Dumnezeu) ar fi cea care ne-ar permite să afirmăm întâietatea ontologiei asupra teologiei, ca şi faptul că gândirea fiinţei e presupusă de gândirea lui Dumnezeu. Acesta este, fără îndoială, motivul pentru care, respectuoşi faţă de prezenţa fiinţei *univoce* sau a fiinţei *în general* în tot ce este gândire, Duns Scotus şi Malebranche nu au crezut necesar să distingă nivelurile ontologiei (sau metafizicii) şi teologiei. Heidegger ţine să ne readucă deseori aminte de „strania simplitate” a gândirii fiinţei: în aceasta constă dificultatea ei şi ceea ce atinge, la propriu, „incognoscibilul”. Infinitatea n-ar fi. Pentru Heidegger, decât o determinare ulterioară a acestei simplităţi. Pentru Malebranche. În schimb, ea e însăşi forma acesteia: „Ideea de infinit în întindere conţine, aşadar, mai multă realitate decât aceea de ceruri; iar ideea de infinit în toate genurile de fiinţă, aceea care răspunde la acest nume, *fiinţa*, fiinţa infinit perfectă,

conţine infinit mai multă, chiar dacă percepţia cu care această idee ne atinge este cea mai lejeră dintre toate; cu atât mai lejeră cu cât este mai vastă şi prin urmare, infinit de lejeră dat fiind că e infinită” (*Entretien d'un philosophe chretien avec un philosophe chinois*). Nefiind nimic (determinat), fiinţa se *produce* în chip necesar în diferenţă (*ca* diferenţă). A spune, pe de o parte, că este infinită, sau a spune, pe de altă parte, că nu se dezvăluie sau că nu se produce decât „deodată cu „(*în eins mit*) Neantul („Ce este metafizica?”) – ceea ce înseamnă că e „finită în esenţa ei” (*ibid.*) – înseamnă, oare, a spune fundamental altceva? Ar trebui însă arătat că Heidegger n-a vrut niciodată să spună „altceva” decât metafizica clasică, şi că depăşirea metafizicii nu este o nouă teză metafizică sau onto-teologică. Astfel, întrebarea privitoare la fiinţa fiinţării n-ar fi numai – şi printre altele – o *introducere* la întrebarea privitoare la fiinţarea-Dumnezeu; ea l-ar *presupune* deja pe Dumnezeu ca însăşi posibilitate a întrebării sale, şi ca răspuns conţinut în întrebare. Dumnezeu ar fi întotdeauna implicat în orice întrebare privitoare la Dumnezeu şi ar preceda orice

„metodă”. Conţinutul însuşi al gândirii lui Dumnezeu este acela al unei fiinţe *despre* care nu se poate pune nicio întrebare (doar dacă nu este pusă de ea însăşi) şi care nu se poate lăsa determinată ca fiinţare. *Profanul* (*Idiota*), o admirabilă meditaţie a lui Nicolaus Cusanus, dezvoltă tocmai această implicare a lui Dumnezeu în orice întrebare şi, mai presus de orice, în întrebarea privitoare la Dumnezeu. De exemplu: „*Profanul*: Vezi, aşadar, cât de uşoară e dificultatea teologică, dat fiind că răspunsul îi este întotdeauna oferit căutătorului în chiar modul întrebării puse. *Oratorul*: Nimic nu e, cu siguranţă, mai surprinzător. *Pr*: „Orice cercetare privitoare la Dumnezeu presupune însuşi obiectul acestei cercetări. La oricare întrebare privitoare la Dumnezeu, ceea ce trebuie să răspundem e tocmai ceea ce presupune, mai întâi, întrebarea ca atare. Căci deşi depăşeşte orice semnificaţie, Dumnezeu se dă de înţeles prin orice semnificaţie, oricare ar fi cuvântul care-l exprimă *Or.*: Explică-te… *Pr.*: întrebarea privitoare la existenţa lui Dumnezeu nu presupune, oare, dinainte, însăşi noţiunea de existenţă? *Or*: „Desigur. *Pr.*: De cum ai pus întrebarea: *Dumnezeu*

există? poţi răspunde tocmai prin ceea ce e pus în discuţie, altfel spus că există dat fiind că este Fiinţa însăşi presupusă în întrebare. La fel se întâmplă şi cu întrebarea: *Cine e Dumnezeu*? deoarece această întrebare presupune quidditatea; vei putea, aşadar, răspunde că Dumnezeu este Quidditatea absolută în ea însăşi. Şi la fel pentru orice întrebare. În această privinţă, nu încape ezitare. Deoarece Dumnezeu este presupoziţia universală în ea însăşi, care e presupusă în nenumărate feluri, aşa cum cauza e presupusă în orice efect Vezi, aşadar. Oratorule. Cât de uşoară e dificultatea teologică... Dacă tot ce e dinainte presupus în orice întrebare teologică oferă, astfel, răspunsul la întrebare. Înseamnă că nu există nicio întrebare care să-l privească.

Violentă şi metafizică propriu-zis, pe Dumnezeu, din moment ce, în întrebarea pusă, răspunsul coincide cu interogaţia” 1.

Făcând din raportarea la infinit-altul originea limbajului, a sensului şi a diferenţei, fără nicio raportare la acelaşi, Levinas se decide, prin urmare, să-şi trădeze intenţia prin discursul său filosofic. Acesta nu este înţeles şi nu transmite nicio

învăţătură decât lăsând, mai întâi, să circule prin el pe acelaşi şi fiinţa Schemă clasică, complicată aici printr-o metafizică a dialogului şi a învăţăturii, a unei demonstraţii ce contrazice demonstratul prin însăşi rigoarea şi adevărul înlănţuirii sale. Cerc de mii de ori denunţat al scepticismului, istoricismului, psihologismului, relativismului etc. Însă adevăratul nume al acestei înclinări a gândirii în faţa Celuilalt, al acestei acceptări curajoase a incoerenţei incoerente inspirate de un adevăr mai profund decât „logica” discursului filosofic, adevăratul nume al acestei *resemnări* a conceptului, a *a priori-urilor* şi orizonturilor transcendentale ale limbajului, este acela de *empirism*. Acesta nu a comis niciodată, în fond, decât o singură greşeală: greşeala filosofică de a se prezenta ca o filosofie. Şi trebuie să recunoaştem profunzimea intenţiei empiriste sub naivitatea unora dintre expresiile sale istorice. Ea este *visul* unei gândiri pur *heterologice* la izvorul său. Gândire *pură* a diferenţei *pure*. Empirismul este numele ei filosofic, pretenţia sau modestia ei metafizice. Am spus *vis* pentru că se spulberă *la lumina zilei* şi imediat ce

răsare limbajul. Ni se va obiecta, poate, că limbajul este cel care doarme. Fără doar şi poate, însă atunci trebuie, într-un fel sau altul, să redevenim clasici şi să găsim alte motive de divorţ între cuvânt şi gândire. Este un drum foarte, poate chiar prea abandonat astăzi. Printre alţii, de către Levinas.

Radicalizând tema exteriorităţii infinite a celuilalt, Levinas îşi asumă, astfel, ţelul care a animat, în chip mai mult sau mai puţin secret, toate gesturile filosofice care au primit numele de *empirism* în istoria filosofiei. Şi o face cu o îndrăzneală, cu o profunzime şi cu o hotărâre nemaiatinse până la el. Ducându-şi proiectul până la capăt, el înnoieşte total empirismul şi îl răstoarnă, revelându-l lui însuşi ca metafizică în pofida etapelor husserliană şi heideggeriană ale gândirii sale. Levinas nu vrea să dea înapoi din faţa cuvântului *empirism*. În două rânduri cel puţin, el se reclamă de la „empirismul radical

CEuvres choisies de N. De Cues, de M. De Gânditlac.

Încrezător în învăţăturile exteriorităţii" (TI). Experienţa celuilalt (a infinitului) este ireductibilă, ea este, aşadar, „experienţa

prin excelenţă” (*ibid.*). Iar în legătură cu moartea care constituie ireductibila resursă a acestei experienţe, Levinas vorbeşte de un „empirism care nu are nimic pozitivist” 1. Se poate însă vorbi de o *experienţă* a celuilalt sau a diferenţei? Conceptul de experienţă n-a fost el, oare, întotdeauna determinat de metafizica prezenţei? Experienţa nu este, întotdeauna întâlnire a unei prezenţe ireductibile, percepţie a unei fenomenalităţi?

Această complicitate dintre empirism şi metafizică nu are nimic surprinzător. Criticându-le sau, mai curând... limitându-le” printr-unul şi acelaşi gest, Kant şi Husserl nu făcuseră decât să le recunoască solidaritatea Solidaritate asupra căreia ar trebui să medităm ceva mai îndeaproape. În această meditaţie, Schelling ajunsese foarte departe2.

1 „Entre deux mondes, Biographie spirituelle de Franz Rosenzweig” (în *La Conscience juive*, PUF, 1963. P. 126). Această conferinţă este, din câte cunoaştem, alături de un articol al lui A. Neher (*Cahiers de l’Institut de science economique appliquee*, 1959), singurul text

important consacrat lui Rosenzweig, mai cunoscut în Franţa ca autor al cărţii *Hegel und der Staat* decât al celei intitulate *Der Stern der Erlosung* (... Steaua Redempţiunii", 1921). Influenţa lui Rosenzweig asupra lui Levinas pare să fi fost profundă. „Opoziţia faţă de ideea de totalitate ne-a izbit în *Der Stern der Erlosung* a lui Franz Rosenzweig, mult prea prezentă în această carte pentru a mai fi citată" (TI).

2 în a sa *Expunere asupra empirismului filosofic,* Schelling scrie: „Dumnezeu ar fi, astfel, Fiinţa închisă în ea însăşi într-un mod absolut, ar fi substanţă în sensul cel mai înalt, liber de orice relaţie. Ca urmare însă a însuşi faptului că noi considerăm aceste determinaţii ca fiind pur imanente, ca neraportându-se la nimic exterior, ne vedem obligaţi să le concepem pornind de la *El,* adică de a-l concepe pe el însuşi ca *prins,* chiar ca *prins* absolut Iată cum empirismul împins până la ultimele lui consecinţe ne conduce spre supra-empiric". Prin „închis" şi „repliat" nu trebuie, fireşte, să înţelegem închidere finită şi mutism egoist, ci alteritatea infinită, ceea ce Levinas numeşte

Infinitul absolvit de relaţie. O mişcare analoagă se desenează şi la Bergson, care. În *Imroduction à la me taphysique*, critică. În numele unui *empirism adevărat*, doctrinele empiriste, infidele fată de experienţa pură, conchizând: … Acest empirism adevărat este adevărata metafizică”.

Violenţă şi metafizică

Empirismul a fost însă determinat întotdeauna de către filosofie, de la Platon până la Husserl, ca *non-fdosofie*: pretenţie filosofică a non-filosofiei, incapacitate de a se justifica, de a-şi veni în ajutor ca rostire. Dar această incapacitate, atunci când este asumată cu hotărâre. Contestă hotărârea şi coerenţa logosului (filosofia) la rădăcină în loc să se lase chestionat de el. Nimic nu poate, prin urmare, să *solicite* mai profund logosul grec – filosofia – decât această irumpere a total-altului, nimic nu poate să-l trezească, asemenea ei, la propria lui origine ca la propria-i mortalitate, ca la altul său.

Dacă însă (e, pentru noi, numai o ipoteză) numim iudaism această experienţă a infinit-altului, se cuvine să reflectăm asupra necesităţii în care acesta se găseşte,

asupra injoncţiunii pe care el nu poate să o ignore de a se produce ca logos şi de a trezi gre (ces) cul în sintaxa autistă a propriului vis. Necesitate de a evita maxima violenţă ce ne ameninţă atunci când ne livrăm, pe tăcute, celuilalt în întuneric. Necesitate de a împrumuta căile unicului logos filosofic care nu poate decât să răstoarne „curbura spaţiului” în beneficiul aceluiaşi. Al unui acelaşi care nu e identicul şi care nu-l închide pe celălalt Un grec este cel care a spus: „Dacă trebuie să filosofăm, trebuie să filosofăm: dacă nu trebuie să filosofăm, tot trebui să filosofăm (pentru a o spune şi a o gândi). Întotdeauna trebuie să Jlosofăm”. Levinas o ştie mai bine ca oricine: „Nu poţi să respingi Scripturile fără să ştii să le citeşti, nici să închizi gura filologiei fără filosofie şi nici să opreşti, dacă este nevoie, discursul filosofic fără a continua să filosofezi” (DL). „Trebuie să recurgem – sunt convins de acest lucru – la medium-ul oricărei comprehensiuni şi al oricărei înţelegeri, în care orice adevăr se oglindeşte – mai exact la civilizaţia greacă, la ceea ce ea a generat: la logos, la discursul coerent al raţiunii, la viaţa într-un stat rezonabil. Acesta este adevăratul teren

al oricărei înţelegeri” (DL). Un asemenea loc de întâlnire nu poate să ofere doar o ospitalitate *de întâlnire* unei gândiri care i-ar rămâne străină cu atât mai puţin se poate retrage grecul, care îşi va fi împrumutat casa şi limbajul, în vreme ce evreul şi creştinul se întâlnesc la el acasă (deoarece de această întâlnire e vorba în textul pe care tocmai l-am citat). Grecia nu este un teritoriu neutru, provizoriu, în afara graniţelor. Istoria în care se produce logosul grec nu poate să fie accidentul fericit ce pune un teren de înţelegere la dispoziţia celor care aud profeţia escatologică şi a celor care nu o aud Ea nu poate fi *afară* {*dehors*) şi *accident* pentru nicio gândire. Miracolul grec nu este un lucru sau altul, o reuşită surprinzătoare sau alta; e imposibilitatea veşnică, pentru orice gândire.

de a-i trata pe înţelepţii ei, cum spune Ioan Chrisostom, ca pe nişte „înţelepţi din afară”. Dat fiind că a proferat ejie Keivaxffg ouaâag, dat fiind că a recunoscut, încă de la al doilea cuvânt al său (în *Sofistul*, de pildă), că alteritatea trebuie să circule la originea sensului, dat fiind că a adăpostit alteritatea în general în inima logosului, gândirea

greacă a fiinţei s-a pus, pentru totdeauna, la adăpost împotriva oricărei convocări absolut *surprinzătoare*.

Suntem evrei? Suntem greci? Trăim în diferenţa dintre Evreu şi Grec, care constituie, poate, unitatea a ceea ce numim istorie. Trăim m şi din diferenţă, altfel spus în *ipocrizia* despre care Levinas spune, atât de profund, că este „nu doar un josnic defect contingent al omului, ci sfâşierea profundă a unei lumi legate în acelaşi timp de filosofi şi de profeţi” (TI).

Suntem noi greci? Suntem noi evrei? Dar cine, noi? Suntem noi (întrebare necronologică, întrebare prelogică) *mai întâi* evrei sau *mai întâi* greci? Iar ciudatul dialog dintre Evreu şi Grec, pacea însăşi, are el, oare, forma logicii speculative absolute a lui Hegel, logică vie *reconciliind* tautologia formală şi heterologia empirică1 după ce va fi *gândit* discursul profetic din Prefaţa la *Fenomenologia spiritului*? Sau, dimpotrivă, această pace are forma separaţiei infinite şi a transcendenţei de negândit, indicibile, a celuilalt? Orizontului cărei păci îi aparţine limbajul care pune această întrebare? De unde-şi extrage el

— Diferenţa pură nu este absolut diferită

(de non-diferenţă). Critica lui Hegel la adresa conceptului de diferenţă pură constituie, desigur, pentru noi aici, tema cea mai de neocolit Hegel a gândit diferenţa absolută şi a demonstrat că ea nu poate fi pură decât fiind impură. În *Ştiinţa logicii*, referitor la „Diferenţa absolută”, Hegel scrie, de exemplu: „Această diferenţă e diferenţa *în sine şi pentru sine*, diferenţa *absolută*, diferenţa *esenţei*. Ea este diferenţa în sine şi pentru sine, nu e diferenţă prin ceva exterior, ci e diferenţă *ce se raportează pe sine la sine*, este deci diferenţă *simplă*. Este esenţial să concepem diferenţa absolută ca *simplă*... Diferenţa *în sine* este diferenţa ce se raportează pe sine la sine: astfel ea este negativitatea sa însăşi, nu e diferenţa unui altceva, ci e diferenţa sa *de sine însăşi*; ea nu este ea însăşi, ci e al său altceva Dar ceea ce diferă de diferenţă este identitatea. Prin urmare, diferenţa este ea însăşi şi identitatea. Ambele împreună constituie diferenţa: diferenţa e întregul şi momentul său. Se mai poate spune şi că diferenţa ca simplă nu e diferenţă: ea este diferenţă numai raportată la identitate: dar ca diferenţă ea conţine, dimpotrivă, atât identitatea, cât şi însăşi această raportare.

Diferenţa este întregul şi propriul său *moment*. Întocmai cum şi identitatea este întregul său şi momentul său” [trad. D.D. Roşca. Op. cit., pp. 402 – 403].

Violenţă şi metafizică energia întrebării sale? Poate el să dea seama de *acuplarea* istorică a iudaismului cu elenismul? Care este legitimitatea, care e sensul *copulei* din această propoziţie a celui mai hegelian, poate, dintre romancierii moderni:. *Jewgreek is greekjew. Extremes meet 1*

1 J. Joyce, *Ulysses*, p. 622. Dar Levinas nu-l iubeşte pe Ulise şi nici vicleniile acestui erou prea hegelian, ale acestui om al *nostos*-*ului* şi al cercului închis, a cărui aventură se rezumă întotdeauna în totalitatea ei. Se ia deseori de el (TI, DL). „Mitului lui Ulise întorcându-se în Itaca am dori să-i opunem istoria lui Avraam care-şi părăseşte pentru totdeauna patria pentru un pământ încă necunoscut şi care-i interzice slugii sale să-l aducă până şi pe fiul său la acest punct de plecare” (*La Trace de Vautre*). Imposibilitatea întoarcerii nu este, desigur, ignorată de Heidegger: istoricitatea originară a fiinţei, originalitatea diferenţei, rătăcirea (*errance*)

ireductibilă interne întoarcerea la fiinţa *însăşi* care nu este nimic. Levinas se situează, prin urmare, aici, de aceeaşi pane cu Heidegger. Tema întoarcerii să fie însă, în schimb, atât de puţin ebraică? Construindu-i pe Bloom şi pe Stephen (Sfântul

Ştefan, evreu-elen), Joyce s-a arătat foarte interesat de tezele lui Victor

Berard, care făcea din Ulise un semit Este adevăratcă *Jewgreek is greekjew*”.

este o propoziţie *neutră*, anonimă, în sensul execrat de Levinas, înscrisă pe *pălăria* lui Lynch, „Limbaj al nimănui”, cum ar spune Levinas. Ea este, în plus, atribuită aşa-numitei... Logici feminine”: „*Woman*'s *reason*. *Jewgreek is greekjew*”. Să notăm în trecere, referitor la acest subiect, că *Totalitate şi Infinit* împinge respectul pentru disimetrie până într-acolo încât ne apare ca imposibil, esenţialmente imposibil, ca această carte să fi putut fi scrisă de o femeie.

Subiectul ei filosofic îl constituie bărbatul (v/r). (Cf., de exemplu.

...Fenomenologia Erosului”. Care ocupă un loc atât de important în economia ei.) Această imposibilitate de principiu, pentru o

carte, de a fi putut fi scrisă de o femeie nu este. Oare. Unică în istoria scrisului metafizic? Levinas recunoaşte. În altă parte, că feminitatea este o „categorie ontologică”. Trebuie.

oare. Să punem această remarcă în relaţie cu virilitatea esenţială a limbajului metafizic? Dar poate că dorinţa metafizică este esenţialmente virili chiar şi pentru ceea ce numim femeie. E. Din câte se pare. Ceea ce Freud (care va fi ignorat cu desăvârşire sexualitatea ca... Raport cu ceea ce e absolut altul” (TI»

gândea. Desigur, nu despre dorinţă, ci despre Îibido.

V

„GENEZĂ ŞI STRUCTURĂ” ŞI FENOMENOLOGIA*

Trebuie să încep cu o *măsură de precauţie* şi cu o *mărturisire*. Atunci când, pentru a te apropia de o filosofie, eşti deja înarmat nu doar cu o pereche de concepte – în cazul de faţă, „structură şi geneză” – pe care o îndelungată tradiţie problematică le-a fixat ori supraîncărcat, adesea, cu reminiscenţe, ci şi cu o grilă speculativă în care apare deja figura clasică a antagonismului, dezbaterea operatorie pe

care te pregăteşti s-o institui în interiorul sau pornind de la respectiva filosofie riscă să semene nu atât cu o ascultare atentă, cât cu o supunere la un interogatoriu, adică la o anchetă abuzivă care introduce în prealabil ceea ce îşi propune să afle şi violentează fiziologia proprie unei gândiri. Fără îndoială că tratamentul la care este supusă o filosofie în interiorul căreia este introdus corpul străin al unei dezbateri poate să fie eficace, să livreze ori să elibereze sensul unui travaliu latent, nu e însă mai puţin adevărat că el începe printr-o agresiune şi printr-o infidelitate. Nu trebuie uitat acest lucru.

În cazul de faţă e şi mai adevărat ca de-obicei. Husserl şi-a manifestat dintotdeauna aversiunea faţă de dezbatere, dilemă, aporie, altfel spus faţă de reflecţia la modul alternativ în care filosoful, la capătul unei deliberări, vrea să conchidă, adică să închidă chestiunea, să pună capăt aşteptării ori privirii printr-o opţiune, printr-o decizie, printr-o soluţie; comportament care ar deriva dintr-o atitudine speculativă sau „dialectică”, în sensul pe care Husserl, cel puţin, a vrut să-l atribuie întotdeauna acestui termen. De adoptarea acestei

atitudini se fac vinovaţi nu numai metafizicienii, ci şi De multe ori fără să vrea, adepţii ştiinţelor empirice: şi unii şi alţii ar fi, congenital, vinovaţi de un anumit păcat al explicativismului. „Adevăratul pozitivist” este, din contră, fenomenologul, care se întoarce la lucrurile înseşi şi se estompează pe sine dinaintea originalităţii şi originarităţii semnificaţiilor. Procesul unei înţelegeri sau al unei descrieri fidele, continuitatea explicitării risipesc fantoma alegerii. Se poate, prin urmare, afirma. În mod pur prejudicial, că Prin refuzul arătat sistemului şi închiderii speculative. Husserl se dovedeşte deja. În stilul său de gândire. Mai atent la istoricitatea

Traducere şi note de Bogdan Ghiu.

…*Geneză şi structură” şi fenomenologia* sensului, la posibilitatea devenirii acestuia, mai respectuos faţă de ceea ce, în cadrul structurii, rămâne deschis. Şi totuşi, atunci când ajungem să gândim că deschiderea structurii e „structurală”, adică esenţială, am intrat deja într-o ordine eterogenă faţă de prima: *diferenţa* dintre structura minoră – obligatoriu închisă – şi structuralitatea unei deschideri constituie, poate, locul nesituabil în care filosofia îşi are rădăcinile.

Cu atât mai mult atunci când enunţă şi descrie structuri. Prezumţia existenţei unui conflict între demersul genetic şi demersul structural pare, astfel, din capul locului supraimpusă specificităţii a ceea ce se oferă unei priviri virgine. Iar dacă i-am fi pus ex*abrupto* lui Husserl întrebarea „structură *sau* geneză”, pariez că ar fi fost foarte mirat să se vadă convocat la o astfel de dezbatere; ar fi răspuns că aceasta depinde de ce anume avem de gând să discutăm Există date care se cer descrise în termeni de structură şi date care se cer descrise în termeni de geneză Există straturi de semnificaţie care apar sub formă de sisteme, de complexe, de configuraţii statice, înăuntrul cărora, de altfel, mişcarea şi geneza sunt posibile, ele trebuind însă să se supună legalităţii proprii şi semnificaţiei funcţionale ale structurii avute în vedere. Există, de asemenea, alte straturi, când mai profunde, când mai superficiale, ce se înfăţişează la modul esenţial al creaţiei şi mişcării, al originii inaugurale, al devenirii ori al tradiţiei, ceea ce impune ca, despre ele, să se vorbească limbajul genezei, presupunând că există unul sau că nu există decât unul.

Imaginea acestei fidelităţi faţă de tema descrierii o aflăm în fidelitatea, cel puţin aparentă, a lui Husserl faţă de el însuşi, de-a lungul întregului său parcurs. Mă voi opri. Pentru a dovedi acest lucru, la două exemple.

1. Trecerea de la cercetările genetice din singura carte căreia Husserl i-a renegat metoda sau unele presupoziţii psihologiste (mă gândesc la *Philosophie der Arithmetik*), la *Cercetările logice* mai cu seamă, în care era vorba în primul rând de a descrie obiectivitatea obiectităţilor ideale într-o anumită fixitate atemporală şi în autonomia lor faţă de o anumită devenire subiectivă; această trecere are continuitatea explicitării. Lucru de care Husserl este atât de sigur încât, aproape patruzeci de ani mai târziu. El scrie1:

„Am ajuns la fixarea atenţiei asupra formalului graţie deja *Filosofiei aritmeticii* (1891). Care. Cu toate defectele de maturitate pe care le comporta în calitatea ei de scriere de debut, reprezenta, totuşi, o primă tentativă de atingere a clarităţii în privinţa adevăratului sens.

p. 119.

1 *Logique formelle et logique trancendentale*. Trad. În S. Bachelard.

1Q

a sensului autentic şi originar al conceptelor din teoria mulţimilor şi din teoria numerelor, şi aceasta prin revenirea la activităţile spontane de strângere şi de numărare în care colecţiile («totalităţile», «mulţimile») şi numerele sunt date într-un mod originar productiv. Era, deci, vorba, pentru a recurge la felul meu ulterior de a mă exprima, de o investigaţie ţinând de fenomenologia constitutivă...” etc.

Se va obiecta că aici fidelitatea se explică uşor, dat fiind că e vorba de a surprinde în dimensiunea „genezei transcendentale” o intenţie care se ataşase iniţial, în chip mai „naiv” dar cu destulă nelinişte, de o geneză psihologică.

2. Ceea ce însă nu se poate spune despre trecerea – petrecută în interiorul fenomenologiei de astă dată – de la analizele structurale de constituire statică, practicate în *Ideea* I (1913), la analizele de constituire genetică care au urmat şi care

sunt uneori foarte noi în conţinutul lor. Şi totuşi, această trecere e tot un simplu progres care nu implică, aşa cum se spune, nicio „depăşire”, cu atât mai puţin o opţiune şi, mai ales, niciun fel de părere de rău. Este aprofundarea unui travaliu care lasă neatins ceea ce a fost descoperit, o muncă de excavare în care scoaterea la iveală a fundamentelor genetice şi a productivităţii originare nu numai că nu zguduie şi nu ruinează niciuna dintre structurile de suprafaţă deja expuse, ci, mai mult decât atât. Face să apară din nou forme ei detice... a priori-uri structurale” – e expresia lui Husserl – ale genezei înseşi.

Astfel, în mintea lui Husserl cel puţin, nu ar fi existat nicio clipă vreo problemă „structură-geneză”, ci doar privilegierea unuia sau a celuilalt dintre aceste concepte operatorii. În funcţie de spaţiul de descriere, *quid* sau *quomodo* al datelor. În această fenomenologie în care, la o primă privire şi dacă ne lăsăm inspiraţi de scheme tradiţionale, motivele de conflict sau de tensiune par numeroase (este o filosofie a esenţelor considerate, de fiecare dată, în obiectivitatea, intangibilitatea şi aprioricitatea lor; dar este, prin acelaşi

gest. O filosofie a experienţei, a devenirii, a fluxului temporal al trăitului, care constituie referinţa ultimă; este, de asemenea, o filosofie în care noţiunea de „experienţă transcendentală” desemnează însuşi câmpul reflecţiei, într-un proiect care, în ochii lui Kant de pildă, ar fi ţinut de teratologic), nu ar exista, aşadar, niciun fel de ciocnire, iar stăpânirea fenomenologului în timpul muncii sale i-ar fi asigurat lui Husserl o perfectă seninătate în utilizarea a doua concepte operatorii întotdeauna complementare. Fenomenologia. În limpezimea intenţiei sale. Ar fi. Deci. Umbrită de întrebarea noastră prealabilă.

O dată luate aceste măsuri de precauţie în ceea ce priveşte scopul lui Husserl, se cuvine acum să-l mărturisesc pe al meu. Aş vrea. Într-adevăr, să încerc să arăt:

„Geneză şi structură” şi fenomenologia

1) că sub utilizarea senină a acestor concepte se desfăşoară o dezbatere care reglează şi ritmează alura descrierii, care îi conferă „însufleţire” şi a cărei neducere până la capăt, lăsând în dezechilibru fiecare mare etapă a fenomenologiei, face indefinit necesare o nouă reducţie şi o nouă

explicitare;

2) că dezbaterea aceasta, punând clipă de clipă în pericol înseşi principiile metodei, pare – spun bine „pare”, căci este vorba aici de o ipoteză care, chiar dacă nu se confirmă, poate cel puţin să permită recunoaşterea trăsăturilor originale ale tentativei husserliene – pare, deci, a-l constrânge pe Husserl să depăşească spaţiul pur descriptiv şi pretenţia transcendentală a investigaţiei sale în direcţia unei metafizici a istoriei, înăuntrul căreia structura solidă a unui *Telos* i-ar permite să-şi reapropieze, esenţializând-o şi prescriindu-i întrucâtva orizontul, o geneză sălbatică ce devenea tot mai copleşitoare şi care părea a se împăca din ce în ce mai puţin cu apriorismul fenomenologic şi cu idealismul transcendental.

Voi urmări, alternativ, firul unei dezbateri lăuntrice gândirii lui Husserl şi pe acela al unei lupte pe care Husserl a trebuit, în două rânduri, s-o poarte pe flancul câmpului său de investigaţie, mă refer la două polemici care l-au opus acelor filosofii ale structurii care sunt *diltheyanismul* şi *gestaltismul*.

Husserl se străduieşte, prin urmare, neîncetat să împace exigenţa *structuralistă*, care conduce spre descrierea comprehensivă a unei totalităţi, a unei forme sau a unei funcţii organizate conform unei legalităţi interne şi în care elementele nu au sens decât prin solidaritatea corelaţiei ori opoziţiei dintre ele, cu exigenţa *genetistă*, altfel spus cu căutarea originii şi a temeliei structurii. Se poate, cu toate acestea, demonstra că însuşi proiectul fenomenologic e rezultatul unui prim eşec al acestei tentative.

În *Philosophie der Arithmetik*. Obiectivitatea unei structuri, aceea a numerelor şi a seriilor aritmetice – şi, corelativ, a atitudinii aritmetice –, este raportată la geneza concretă care trebuie s-o facă posibilă. Husserl refuză deja. Şi va refuza întotdeauna, să accepte inteligibilitatea şi normativitatea acestei structuri universale ca pe o mană căzută dintr-un „loc celest” 1 ori drept un adevăr etern, rod al unei raţiuni infinite. A te strădui să ajungi la originea subiectivă a obiectelor şi valorilor aritmetice înseamnă aici a reveni la percepţie, la ansam

1 Cf. *Recherches logiques*. Vol. II.I. Par. 31. P. 118. Trad fr. Lie. Kelkel, Scherer.

blurile perceptive, la pluralităţile şi totalităţile ce se oferă acolo într-o organizare prematematică. Prin stilul său, această întoarcere la percepţie şi la actele de strângere sau de numărare cedează tentaţiei, frecvente pe atunci, numite, cu un termen foarte vag, „psihologism” 1. Asupra mai multor puncte însă, el îşi marchează distanţa şi nu merge niciodată până la a considera constituirea genetică *de facto* drept o *validare epistemologică*, aşa cum aveau tendinţa de-a face Lipps, Wundt şi alţi câţiva (nu-i mai puţin adevărat că, citindu-i atent şi pentru ei înşişi, aceştia se dovedesc mai precauţi şi mai puţin simplişti decât am fi înclinaţi să-i considerăm după criticile lui Husserl).

Originalitatea lui Husserl se recunoaşte în aceea că: a) el deosebeşte numărul de un concept, adică de un *constructum*, de un artefact psihologic; *b*) subliniază ireductibilitatea sintezei matematice sau logice la *ordinea* – în ambele sensuri ale acestui cuvânt – temporalităţii psihologice; c) îşi întemeiază întreaga analiză psihologică pe posibilitatea *deja dată* a unui

etwas Uberhaupt obiectiv, pe care Frege îl va critica sub denumirea de *spectru exsanguu*, dar care desemnează deja dimensiunea intenţională2 a obiectivităţii, raportarea transcendentală la obiect pe care nicio geneză psihologică nu va putea s-o instaureze, ci doar s-o presupună în posibilitatea sa Prin urmare, respectarea *sensului* aritmetic, a *idealităţii* şi *normativităţii* lui, îi interzice deja lui Husserl orice fel de deducţie psihologică a numărului, şi aceasta exact în momentul în care propria sa metodă declarată şi tendinţele epocii ar fi trebuit să-l împingă la un astfel de gest Nu este însă mai puţin adevărat că intenţionalitatea presupusă de mişcarea genezei continuă să fie gândită de către Husserl ca o *trăsătură*, ca o *structură psihologică a conştiinţei*, drept caracterul şi starea unei factualităţi. Or, sensul numărului se lipseşte cât se poate de lesne de intenţionalitatea unei conştiinţe de fapt. Acest sens, adică obiectivitatea ideală şi normativitatea, e însăşi această independenţă faţă de orice conştiinţă de

— Este vorba, spune atunci Husserl, „de a pregăti, printr-o serie de cercetări psihologice şi logice, fundamentele

ştiinţifice pe care vor putea fi aşezate, ulterior, matematicile şi filosofia” (*Philosophie der Arithmetik*, p. V). În *Recherches logiques*, vol. I, p. VIII, el va scrie: „Pornisem de la convingerea că logica ştiinţei deductive, ca şi logica în general, trebuie să-şi aştepte elucidarea filosofică din partea psihologiei”. Iar într-un articol cu puţin posterior *Filosofiei aritmeticii*, Husserl afirmă o dată în plus: „Cred că pot afirma că nicio teorie a judecăţii nu va putea să se acorde cu faptele dacă nu se va sprijini pe un studiu aprofundat al raporturilor descriptive şi *genetice* dintre intuiţii şi reprezentări” (*Psychologische Studien zur elementaren Logik*).

Philosophie der Arithmetik este dedicată lui Brentano.

„Geneză şi structură” şi fenomenologia fapt; iar Husserl se va vedea repede silit să recunoască legitimitatea criticilor formulate de Frege: esenţa numărului ţine de psihologie tot atât de mult cât existenţa Mării Nordului. Pe de altă parte, nici unitatea şi nici zero nu pot fi generate pornind de la o multiplicitate de acte pozitive, de fapte sau de evenimente psihice. Ceea ce este adevărat pentru

unitatea aritmetică este adevărat pentru unitatea oricărui obiect în general.

Dacă, în faţa tuturor acestor dificultăţi de a da seama de o structură de sens ideală plecând de la o geneză factuală, Husserl renunţă la calea psihologistă1, el nu respinge mai puţin concluzia logicistă pe care criticii săi voiau să i-o impună. Fie că era de descendenţă platoniciană, fie kantiană, acest logicism susţinea cu precădere autonomia idealităţii logicii în raport cu orice conştiinţă în general sau cu orice conştiinţă concretă şi non-formală. În ceea ce-l priveşte pe Husserl, el vrea să *menţină* atât autonomia normativă a idealităţii logice sau matematice în raport cu orice conştiinţă factuală, cât şi dependenţa ei originară faţă de o subiectivitate *în general*; *în general*, însă *concretă*. Era, deci, obligat să treacă printre cele două praguri ale structuralismului logicist şi genetismului psihologist (fie şi sub forma, subtilă şi pernicioasă, a „psihologismului transcendental" atribuit lui Kant). Trebuia să inaugureze o nouă direcţie a atenţiei filosofice şi să lase să se descopere o intenţionalitate concretă, însă nu empirică, o „experienţă transcendentală"

care să fie „constituantă”, adică *în acelaşi timp*, ca orice intenţionalitate, productivă şi revelatoare, activă şi pasivă Unitatea originară, rădăcina comună a activităţii şi pasivităţii, aceasta este, de foarte devreme, posibilitatea însăşi a sensului pentru Husserl. Nu vom înceta să probăm că această rădăcină comună este, totodată, aceea a structurii *şi* a genezei şi că ea este în mod dogmatic presupusă de toate problematicile şi de toate disocierile *survenite* cu privire la ele. Accesul la această radicalitate comună e ceea ce Husserl va încerca să obţină prin diferitele „reducţii” ce se prezintă, înainte de toate, ca nişte neutralizări ale genezei psihologice şi chiar ale oricărei geneze factuale în general.

1 Evocând tentativa din *Philosophie der Arithmetik*, Husserl notează în prefaţa la *Recherches logiques* (ed. I, p. VIII): ... Cercetările psihologice ocupă... în primul volum [singurul publicat]... un loc foarte însemnat. Această fundamentare psihologică nu mi s-a părut niciodată că ar putea fi cu adevărat suficientă pentru anumite înlănţuiri. Acolo unde era vorba

despre problema originii reprezentărilor matematice sau despre modelarea, efectiv determinată psihologic, a metodelor practice, rezultatele analizei psihologice mi se păreau clare şi bogate în învăţăminte. Dar de cum se trecea de la înlănţuirile psihologice ale gândirii la unitatea logică a conţinutului gândirii (adică la unitatea... teoriei), nicio continuitate şi nicio claritate veritabile nu deveneau manifeste” (trad. Fr. H. Lie).

Scriitura ţi diferenţa

Cea dintâi fază a fenomenologiei este, prin stil şi obiecte, ceva mai acuzat structuralistă, deoarece doreşte, în primul rând şi mai presus de orice, să se apere de psihologism şi de istoricism. Dar nu descrierea genetică *în general* este scoasă, astfel, din joc, ci numai aceea care îşi împrumută schemele de la cauzalism şi de la naturalism, care se sprijină pe o ştiinţă a „faptelor”, deci pe un empirism; aşadar, conchide Husserl, pe un relativism incapabil să-şi asigure propriul adevăr; deci pe un scepticism Trecerea la atitudinea fenomenologică e, prin urmare, făcută necesară de neputinţa ori fragilitatea filosofică a genetismului în momentul în

care acesta, printr-un pozitivism ce nu se înţelege pe sine însuşi, crede, că se poate închide într-o „ştiinţă-a-faptelor” (*Tatsachenwissenscliaft*), fie aceasta ştiinţă naturală sau ştiinţă a spiritului Domeniul acestor ştiinţe este cel acoperit de expresia „geneză mundană”.

Atâta timp cât spaţiul fenomenologic nu este încă descoperit, atâta timp cât descrierea transcendentală nu a fost încă întreprinsă, problema „structură-geneză” pare a nu avea, aşadar, niciun sens. Nici ideea de structură ce izolează diferitele sfere de semnificaţie obiectivă cărora le respectă originalitatea statică, nici ideea de geneză care efectuează treceri abuzive de la o regiune la alta nu pare potrivită să limpezească problema *fundamentului obiectivităţii*, care este deja problema lui HusserL

Faptul acesta ar putea să pară lipsit de gravitate: nu se poate, oare, imagina o fecunditate metodologică a acestor două noţiuni în domeniile diverse ale ştiinţelor naturale şi umane, în măsura în care acestea, în mişcarea şi în momentul ce le sunt proprii, în travaliul lor efectiv, nu sunt obligate să răspundă de sensul şi de

valoarea propriei lor obiectivităţi? Câtuşi de puţin. Cea mai naivă aplicare a noţiunii de geneză şi, mai ales, a noţiunii de structură presupune cel puţin o delimitare riguroasă a regiunilor naturale şi a domeniilor de obiectivitate. Or, o astfel de delimitare prealabilă, de elucidare a sensului fiecărei structuri regionale în parte nu poate ţine decât de o critică fenomenologică Aceasta este întotdeauna primă *de drept* pentru că numai ea poate să răspundă, înaintea oricărei anchete empirice şi pentru ca o astfel de anchetă să fie posibilă, unor întrebări de tipul: ce este faptul fizic, ce este faptul psihologic, ce este faptul istoric etc. Etc? – întrebări al căror răspuns era, în chip mai mult sau mai puţin dogmatic, implicat de tehnicile structurale sau genetice.

Să nu uităm că, dacă *Philosophie der Arithmetik* era contemporană cu tentativele psihogenetice cele mai ambiţioase, mai sistematice şi mai optimiste, cele dintâi opere fenomenologice ale lui Husserl se dezvoltă aproape în acelaşi timp cu primele proiecte structuraliste, cel puţin cu cele care declară structura ca temă, căci nu ne-ar fi deloc greu să

„Geneză şi structură” şi fenomenologia demonstrăm că un anumit structuralism a constituit dintotdeauna gestul cel mai spontan al filosofiei. Or, acestor prime filosofii ale structurii, diltheyanismul şi gestaltismul, Husserl le adresează obiecţii identice, principial, cu cele pe care le îndreptase împotriva genetismului.

Structuralismul *Wehanschauungsphilosophie-i* este, în opinia lui Husserl, un istoricism. Şi, în pofida protestelor vehemente ale lui Dilthey, Husserl va continua să creadă că, asemeni oricărui istoricism şi în ciuda originalităţii sale incontestabile, acesta nu reuşeşte să evite nici relativismul, nici scepticismul 1. Rezumând norma la o factualitate istorică, el sfârşeşte prin a confunda, ca să folosim limbajul lui Leibniz şi pe acela al *Cercetărilor logice* (I, 146 – 148), *adevărurile de fapt* cu *adevărurile raţiunii*. Adevărul pur ori doar pretenţia la adevărul pur sunt ratate în chiar *sensul* lor, de cum încercăm, aşa cum face Dilthey, să dăm seama de ele în interiorul unei totalităţi istorice determinate, adică al unei totalităţi de fapt, al unei totalităţi finite ale cărei manifestări şi producţii culturale sunt,

toate, structural solidare, coerente, reglate de aceeaşi funcţie, de aceeaşi unitate finită a unei subiectivităţi totale. Acest sens al adevărului ori al pretenţiei la adevăr este exigenţa unei omnitempo-ralităţi şi universalităţi absolute, infinite, fără limite de vreun fel. Ideea de adevăr, altfel spus Ideea filosofiei sau a ştiinţei, este o Idee infinită, o Idee în înţeles kantian. Orice totalitate, orice structură finită îi este inadecvată. Or, Ideea sau proiectul care animă şi unifică orice structură istorică *determinată*, orice *Weltanscliauung*, este *finită2*: pornind de la descrierea structurală a unei *viziuni asupra lumii* se poate da, prin urmare, seama de tot. Mai puţin de deschiderea infinită către adevăr, adică de filosofic De altfel, întotdeauna ceva de ordinul unei *deschideri* va provoca eşecul proiectului structuralist Acel ceva pe care nu-l pot

1 într-adevăr, Husserl scrie: … Nu înţeleg însă cum credea el [Dilthey] că a obţinut, pornind de la analiza sa atât de instructivă a structurii şi tipologiei unei *Weltanschauung*, temeiuri decisive împotriva scepticismului” (*Filosofia ca*

ştiinţă riguroasă [trad rom. Alexandru Boboc, Editura Paideia. Bucureşti, 1994, p. 53, în notă]). Istoricismul, fireşte, nu este condamnat decât în măsura în care e necesarmente legat de o istorie empirică, de o istorie înţeleasă ca *Tatsachenwissenschaft*... Istoria (*Hisrorie*). Ştiinţa empirică a spiritului în general", scrie Husserl... nu poate, pornind de la ea însăşi, să decidă în niciun fel. Nici într-un sens nici într-altul, dacă este de făcut o distincţie între religie ca formă particulară de cultură şi religie ca idee. Respectiv ca religie valabilă, sau între artă ca formă de cultura şi arta valabilă, drept istoric, şi drept valabil şi în fine. Între filosofie în sens istoric şi filosofie valabilă" (*ibid*. [p. 52] J.

2 Cf. *Filosofia ca ştiinţă riguroasă* [trad. Rom., p. 62].

niciodată înţelege şi cuprinde într-o structură e ceea ce face ca ea să nu fie închisă.

Dacă Husserl s-a îndârjit împotriva diltheyanismului1 e pentru că, în cazul acestuia, era vorba de o tentativă *seducătoare*, de o aberaţie tentantă Dilthey are, într-adevăr, meritul de a se fi ridicat

împotriva naturalizării pozitiviste a vieţii spiritului Actul „înţelegerii”, pe care el îl opune explicării şi obiectivării, trebuie să constituie calea primă şi majoră a ştiinţelor spiritului Husserl îl omagiază, prin urmare, pe Dilthey şi se arată foarte binevoitor: 1) faţă de ideea unui principiu de „înţelegere” sau de re-înţelegere, de „re-trăire” (*Nachleben*), noţiuni ce se cer apropiate în acelaşi timp de aceea de *Einfiihlung*, împrumutată de la Lipps şi transformată de Husserl, şi de aceea de *Reaktivierung*, prin care se înţelege retrăirea activă a intenţiei trecute a unui *alt* spirit şi trezirea la viaţă a unei producţii de sens; este vorba aici de însăşi posibilitatea unei ştiinţe a spiritului; 2) faţă de ideea existenţei unor structuri totalitare înzestrate cu unitate de sens internă, a unui soi de organisme spirituale, de lumi culturale ale căror funcţii şi manifestări sunt solidare şi cărora le corespund, corelativ, anumite *Weltanschauungen*; 3) faţă de distincţia operată între structurile fizice, în care principiul relaţional îl constituie cauzalitatea externă, şi structurile spiritului, în care principiul relaţional e ceea ce Husserl va numi „motivate”.

Această primenire nu e însă fundamentală şi nu face decât să agraveze pericolul istoricisL Istoria nu încetează a mai fi o ştiinţă empirică a „faptelor” numai pentru că şi-a reformat metodele şi tehnicile şi pentru că unui cauzalism, unui atomism, unui naturalism le-a substituit un structuralism comprehensiv şi a devenit mai atentă la totalităţile culturale. Pretenţia ei de a întemeia normaţi vitatea pe o factualitate mai bine înţeleasă nu devine mai legitimă, ea nu face decât să-şi sporească puterea de seducţie filosofică. Sub categoria echivocă de istoric se ascunde confuzia dintre valoare şi existenţă; şi, într-un mod încă şi mai general, aceea dintre toate tipurile de realitate şi toate tipurile de idealitate2. Teoria cu privire la *Weltanschauung* trebuie, aşadar, readusă, redusă la

1 Polemica va continua şi după apariţia *Filosofiei ca ştiinţă riguroasă*. Cf. *Phănomenologische Psychologie, Vorlesungen Sommersemester*, 1925.

2 Referindu-se la sentimentul de putere pe care poate să-l asigure relativismul

istoric, Husserl scrie: ...insistăm asupra faptului că şi principiile unor astfel de evaluări relative se află în sferele ideale, iar istoricul *care valorizează*, care nu vrea doar să înţelegem dezvoltarea [aici. Faptele] pur şi simplu, poate doar să presupună, nu şi – ca istoric – să fundamenteze. Norma matematicului se află în matematică, cea a eticului în etică ş. Am.d". (*Filosoful ca ştiinţă riguroasă* [trad. Rom, p. 55]).

„*Geneză şi structură*" *şi fenomenologia* limitele stricte ale domeniului ei; contururile îi sunt desenate de o anumită *diferenţă* între înţelepciune şi cunoaştere; ca şi de o predispoziţie, de o precipitare etice. Această diferenţă ireductibilă ţine de o interminabilă *diferanţă* a fundamentului teoretic. Urgenţele vieţii cer ca un răspuns practic să se organizeze neîntârziat în câmpul existenţei istorice şi să vină în întâmpinarea unei ştiinţe absolute ale cărei concluzii ea nu le poate aştepta Sistemul acestei anticipări, structura acestui răspuns smuls constituie ceea ce Husserl numeşte *Weltanschauung*. Se poate afirma, cu oarecare prudenţă, că el îi recunoaşte acesteia situaţia şi sensul unei „morale provizorii" 1, fie ea personală sau

comunitară

Ceea ce ne-a interesat până aici a fost problema „structură-geneză” care i s-a impus, mai întâi, lui Husserl în afara graniţelor fenomenologiei. Trecerea la atitudinea fenomenologică a fost făcută necesară de radicalizarea presupoziţiilor psihologiei şi istoriei să încercăm acum să surprindem aceeaşi problemă în interiorul câmpului fenomenologiei, ţinând seama de premisele metodologice ale lui Husserl şi în primul rând de „reducţie”, sub forma ei ei detică şi sub cea transcendentală la drept vorbind, nu poate să fie vorba, aşa cum vom vedea, de *aceeaşi* problemă; ci doar de o problemă analoagă, Husserl ar fi spus „paralelă”, iar sensul acestei noţiuni de „paralelism”, pe care o vom atinge în treacăt în cele ce urmează, pune probleme nu dintre cele mai uşoare.

Prima fază a descrierii fenomenologice şi a „analizelor constitutive” (*Ideea* I fiind urma cea mai elaborată a acestei faze) e, în intenţia ei, ferm statică şi structurală din pare-se. Cel puţin două motive. A) Ca reacţie împotriva genetismului istoricist sau psihologist, cu care Husserl continuă să-şi încrucişeze spada, el exclude în mod

sistematic *orice* preocupare genetică2. Atitudinea împotriva căruia el se ridică astfel a contaminat, poate, şi a determinat indirect propria sa atitudine: e ca şi

1 „înţelepciunea sau *Weltanschauung*... aparţine comunităţii culturale şi epocii şi, în relaţie cu formele sale cele mai pronunţate, are sens să vorbim nu numai despre cultură şi *Weltanschauung* proprii unui individ determinat, ci şi despre cele ale epocii...” înţelepciunea aceasta, continuă Husserl, este cea care dă „răspunsul cel mai elevat posibil la enigmele vieţii şi ale lumii. Ea conduce, totodată, la o soluţionare şi la o clarificare satisfăcătoare, în cea mai bună manieră posibilă, a dezacordurilor teoretice, axiologice şi practice ale vieţii, pe care experienţa, înţelepciunea, simpla intuire a lumii şi vieţii pot să o depăşească numai în mod cu totul imperfect... în avântul vieţii. În necesitatea practică de a lua atitudine, omul nu putea să aştepte până ce ştiinţa – probabil în milenii – trebuia să fie. Aceasta chiar presupunând că În genere, el cunoştea deja ideea de ştiinţă riguroasă” (*ibid*. [trad. Rom., pp. 58 – 59 şi 65]).

2 Cf. în special *Ideea* I.I. Par. 1. N. Acum el ar considera *orice* geneză ca fiind asociativă, cauzală, factuală şi mundană. B) Preocupat, mai presus de orice, de ontologia formală şi de obiectivitate în general, Husserl se arată interesat în primul rând de articularea dintre obiect în general (oricare ar fi apartenenţa regională a acestuia) şi conştiinţă în general (*Ur-Region*). Defineşte formele evidenţei în general, vrând să ajungă, în felul acesta, la jurisdicţia critică şi fenomenologică ultimă la care va fi supusă, mai târziu, descrierea genetică cea mai ambiţioasă.

Chiar dacă distinge, aşadar, între structura empirică şi structura ei detică, pe de o parte, şi între structura empirică şi structura ei detico-trans-cendentală, pe de altă parte, Husserl nu a făcut încă, în această epocă, acelaşi gest şi în ceea ce priveşte geneza înăuntrul transcendentalităţii pure a conştiinţei, în această fază a descrierii, problema noastră ar îmbrăca cel puţin – căci avem de ales – două forme. Şi în ambele cazuri este vorba de o problemă de *închidere* sau de *deschidere*.

1. Spre deosebire de esenţele matematice, esenţele conştiinţei pure nu sunt şi nu pot, principial, să fie *exacte*. Se cunoaşte diferenţa recunoscută de Husserl între *exactitate* şi *rigoare*. O ştiinţă ei detică descriptivă precum fenomenologia poate fi riguroasă, dar este în chip necesar inexactă – aş spune mai curând „anexactă" –, şi nu trebuie să vedem în aceasta niciun fel de infirmitate. Exactitatea este, de fiecare dată. Produsul derivat al unei operaţii de „idealizare" şi de „trecere la limită" care nu poate să aibă în vedere decât un moment abstract, o componentă ei detică *abstractă* (spaţialitatea. De pildă) a unui lucru determinat în mod material drept corp obiectiv, făcând abstracţie tocmai de celelalte componente ei detice ale unui corp în general. De aceea este geometria o ştiinţă „materială" şi „abstractă". Rezultă că o… Geometrie a trăitului", o „matematică a fenomenelor" este imposibilă: un „proiect falacios" 2. Ceea ce înseamnă, în particular, pentru ceea ce ne interesează aici, că esenţele conştiinţei, aşadar esenţele „fenomenelor" în general nu pot să aparţină unei structuri şi unei… Multiplicităţi" de tip matematic. Or, ce anume caracterizează, în

viziunea lui Husserl şi la acea epocă, o astfel de multiplicitate? Pe scurt, posibilitatea *închideri fi*.

1 Cf. *Meen* I, 9, p. 37 şi par. 25. P. 80. Trad. Fr. P. Ricoeur.

2 *Ibid.*, pat 71, p. 228.

3 „Cu ajutorul axiomelor, adică al legilor ei detice primitive, aceasta [geometria] este capabilă să deriveze, pe cale pur deductivă, *toate* formele «existând» (*existierenden*) în spaţiu, altfel spus toate formele spaţiale ideal posibile şi toate relaţiile ei detice ce le privesc pe acestea, sub formă de concepte care-şi determină cu exactitate obiectul... Esenţa generică a domeniului geometric sau esenţa pură a spaţiului e de aşa natură încât geometria poate

„Geneză şi structura” şi fenomenologia

Nu putem intra aici în dificultăţile intra-mateinatice pe care n-a încetat să le provoace această concepţie husserliană despre „definitudinea” matematică, mai cu seamă atunci când a fost confruntată cu anumite dezvoltări ulterioare ale axiomaticii şi cu descoperirile lui Godel. Ceea ce

Husserl doreşte să sublinieze prin această comparaţie între ştiinţa exactă şi ştiinţa morfologică, ceea ce se cuvine reţinut aici este principiala, esenţială, structurala imposibilitate de a închide, de a pune capăt unei fenomenologii structurale. Deschiderea infinită a trăitului, semnificată în mai multe momente ale analizei husserliene prin referirea la o *Idee în sens kantian*, irumpere a infinitului în vecinătatea conştiinţei, este cea care permite unificarea fluxului său temporal tot aşa cum unifică obiectul şi lumea, cu anticipaţie şi în pofida unei ireductibile nedesăvârşiri. Şi tot neobişnuita *prezenţă* a acestei Idei este cea care permite orice trecere la limită, ca şi producerea oricărei exactităţi.

2. Intenţionalitatea transcendentală este descrisă în *Ideea* I ca o structură originară, ca o arhistructură {*Ur-Struktiir*) definită prin patru poli şi două corelaţii: corelaţia sau structura noetico-noematică şi corelaţia sau structura morfe-hyletică Faptul că această structură complexă este aceea a intenţionalităţii, adică a originii sensului, a deschiderii spre lumina fenomenalităţii, că ocluzia acestei structuri e non-sensul însuşi,

e observabil după cel puţin două semne: A) Noeza şi noema, momente intenţionale ale structurii, se deosebesc una de cealaltă prin aceea că noema nu aparţine *realmente* conştiinţei. Există *în* conştiinţa în general o instanţă ce *nu* – *i* aparţine acesteia *realmente*. E tema dificilă dar decisivă a incluziunii nereale (*reell*) a noemei1. Aceasta, care constituie obiectivitatea obiectului, sensul şi „ca atare”-le lucrului pentru conştiinţă, nu este nici însuşi lucrul determinat, în existenţa lui sălbatică a cărei apariţie o constituie tocmai noema, niciun moment propriu-zis subiectiv, „realmente” subiectiv, de vreme ce apare, în mod indubitabil, ca obiect fi sigură că poate, în virtutea metodei sale, să stăpânească cu adevărat şi în mod exact toate posibilităţile. Cu alte cuvinte, multiplicitatea configuraţiilor spaţiale în general posedă o proprietate logică fundamentală remarcabilă pentru care introducem termenul de multiplicitate «definită» (*definite*) sau *multiplicitate matematică în sens tare*. Ceea ce o caracterizează este faptul că *un număr finit de concepte şi de propoziţiidetermină în totalitate şi fără echivoc mulţimea tuturor configuraţiilor*

posibile ale domeniului; *această determinare realizează tipul necesităţii pur analitice*: de unde rezultă *că în mod principial nu mai rămâne nimic deschis* (offen) *în acest domeniu*” (*ibid*... Par. 72. Pp. 231 – 232).

1 Cf. *Ideea* I. Îndeosebi secţiunea a treia. Cap. III ŞI IV.

Scriitura şi diferen/a pentru conştiinţă Nu e nici din lume, nici din conştiinţă, ci lumea ori ceva al lumii *pentru* conştiinţă Desigur, ea nu poate fi descoperită, de drept, decât pornind de la conştiinţa intenţională, de la care însă nu împrumută ceea ce am putea să numim metaforic, evitând să realizăm conştiinţa, „stofa”. Această non-apartenenţă reală la indiferent ce regiune, fie şi la arhiregiune, această *anarhie* a noemei constituie rădăcina şi posibilitatea însăşi a obiectivităţii şi a sensului. Această regionalitate a noemei, deschidere spre „ca atare”-le fiinţei şi spre determinarea totalităţii regiunilor în general, nu poate fi descrisă, *stricto seiisu şi pur şi simplu*, plecând de la o structură regională determinată Iată de ce reducţia transcendentală (în măsura în care ea

trebuie să rămână reducţie ei detică pentru a şti despre ce anume vom continua să vorbim şi pentru a evita idealismul empiric sau idealismul absolut) ar putea părea disimulatoare, dat fiind că ea continuă să ofere acces spre o regiune determinată, oricare i-ar fi privilegiul întemeietor. S-ar putea crede că, o dată non-realitatea (*noare ellite*) noemei recunoscută cât se poate de clar, consecvent ar fi fost ca întreaga metodă fenomenologică să fie convertită şi să se abandoneze, odată cu Reducţia, întregul idealism transcendental. N-ar însemna însă aceasta a te condamna la tăcere – lucru, de altfel, întotdeauna posibil – şi, în tot cazul, a renunţa la o rigoare pe care doar *limitarea* ei detico-transcendentală şi un anumit... Regionalism" pot s-o asigure? Oricum am privi însă lucrurile, transcendentalitatea deschiderii este în acelaşi timp originea şi eşecul, condiţia de posibilitate şi o anumită imposibilitate a oricărei structuri şi a oricărui structuralism sistematic. B) în vreme ce noema este o componentă intenţională şi non-reală (*noare elle*), *hyle* este o componentă reală (*re elle*) dar non-intenţională a trăitului. Este materia

sensibilă (trăită şi nu reală (*non-reale*» a afectului înaintea oricărei animări de către forma intenţională Este polul pasivităţii pure, al acelei non-intenţionalităţi fără de care conştiinţa nu ar primi nimic care să-i fie *sti-ăin* (*autre*) şi nu ar putea să-şi exercite activitatea intenţională Receptivitatea aceasta e şi o deschidere esenţială Dacă, la nivelul la care se menţine *Ideea* I, Husserl renunţă la descrierea şi interogarea lui *hyle* pentru ea însăşi şi în genialitatea ei pură. Dacă el renunţă la examinarea posibilităţilor numite *materii fără formă şi forme fără materie,* dacă nu trece dincolo de corelaţia hyle-morfică constituită, e pentru că analizele sale continuă să se desfăşoare (dar n-o vor face ele întotdeauna. Într-un fel sau altul?) în interiorul unei temporalităţi

1 *Ibid*... Par. 85. P. 290.

„Geneză ţi structură” şi fenomenologia constituite1. Or, în cea mai adâncă profunzime a ei şi în pura sa specificitate, *hyle* e în primul rând materie temporală E posibilitatea genezei înseşi Astfel ar apărea, la aceşti doi poli de deschidere şi în chiar lăuntrul structurii transcendentale a

oricărei conştiinţe, necesitatea trecerii la o constituire genetică şi la acea nouă „estetică transcendentală”, neîncetat anunţată şi de fiecare dată amânată, în care tema Celuilalt şi tema Timpului trebuiau să-şi dezvăluie ireductibila complicitate. Şi aceasta deoarece constituirea celuilalt şi a timpului trimit fenomenologia spre o zonă în care „principiul principiilor” pe care ea se bazează (în opinia noastră, principiul său *metafizic*: *evidenţa originară* şi *prezenţa* lucrului însuşi în persoană) se vede pus în chip radical sub semnul întrebării Vedem, oricum, că necesitatea acestei treceri de la structural la genetic nu este nici mai mult nici mai puţin decât necesitatea unei rupturi ori a unei conversiuni înainte de a urmări această mişcare lăuntrică fenomenologiei şi trecerea spre analizele genetice, să ne oprim, pentru o clipă, la o a doua problemă de frontieră

Toate schemele problematice pe care le-am semnalat aparţin sferei transcendentale. Dar o psihologie renovată sub dubla influenţă a fenome

* în paragraful pe care-l dedică lui *hyle* şi lui *morphe,* Husserl scrie: „La nivelul de tratare la care ne limităm până la o nouă

ordine, şi care ne scuteşte de a coborî în adâncimile obscure ale conştiinţei ultime care constituie întreaga temporalitate a trăitului...” (*ibid.*, p. 288). Şi ceva mai departe: „În tot cazul, în ansamblul domeniului fenomenologic (în ansamblul: adică *înăuntrul planului temporalităţii constituite* ce trebuie tot timpul menţinut), această dualitate şi această unitate remarcabilă dintre *vkr*\ sensibilă şi u. Opqpr] intenţională joacă un rol predominant” (p. 289). Ceva mai înainte, după ce comparase dimensiunea spaţială şi dimensiunea temporală a lui *hyle*, Husserl anunţă astfel, justificându-le, limitele descrierii statice şi necesitatea de a trece apoi la descrierea genetică: „Timpul, aşa cum vor demonstra studiile ulterioare, este, de altfel, o denumire care acoperă un întreg ansamblu de probleme perfect delimitate şi de o dificultate ieşită din comun. Se va vedea atunci că analizele noastre anterioare au trecut, până la un anumit punct, sub tăcere o întreagă dimensiune a conştiinţei; ele au fost obligate să procedeze astfel pentru a proteja de orice confuzie acele aspecte ce nu sunt mai întâi vizibile decât prin atitudinea fenomenologică...

«Absolutul» transcendental pe care ni l-am asigurat la capătul diferitelor reducţii nu este, în fapt. Ultimul cuvânt; e ceva (*etwas*) care, într-un anume sens profund şi absolut unic, se constituie pe sine şi îşi are sursa radicală (*Urquelle*) într-un absolut definitiv şi veritabil” (pp. 274 – 275). Va fi însă înlăturată vreodată această limitare în operele elaborate? Rezerve de acest tip vom întâlni în toate marile cărţi ulterioare. În special în *Eifahrung und Urteil* (pp. 72,116,194 ele), şi de fiecare dată când el anunţă o... Estetică transcendentală” (concluzia la *Logică formală şi logică transcendentală,* par. 61 din *Meditaţii carteziene*).

nologiei şi a *Gestaltpsychologie* –, şi care se distanţează de asociaţionism, de atomism, de cauzalism etc., nu ar putea, oare, pretinde să-şi asume de una singură o atare descriere şi atari scheme problematice? Altfel spus, ar putea o psihologie structuralistă cu pretenţii de independenţă faţă de o fenomenologie transcendentală, dacă nu faţă de o psihologie fenomenologică, să se pună la adăpost de reproşul de psihologism adresat odinioară psihologiei clasice? Era cu atât

mai tentant de crezut acest lucru cu cât Husscii însuşi a prescris constituirea unei psihologii fenomenologice – psihologie apriorică, desigur, însă mundană (prin aceea că nu poate să excludă poziţia acelui lucru al lumii care e *psyche*) şi strict *paralelă* cu fenomenologia transcendentală. Or, încălcarea invizibilei diferenţe care separă nişte paralele nu este inocentă: e cel mai subtil şi mai ambiţios gest al abuzului psihologist Acesta este principiul aflat la baza criticilor pe care Husserl, în *Nachwort* la *Ideea* I (1930), le adresează psihologiilor structurii sau ale totalităţii *Gestaltpsychologie* este vizată în mod expresă Nu este de ajuns să scapi de atomism ca să eviţi „naturalismul”. Pentru clarificarea *distanţei* ce se cuvine să separe o psihologie fenomenologică de o fenomenologie transcendentală ar trebui să interogăm acel *nimic* (*rien*) ce le împiedică să se întâlnească, această paralelitate care deschide spaţiul unei întrebări transcendentale. Acest *nimic* e ceea ce permite reducţia transcendentală. Reducţia transcendentală e ceea ce ne converteşte atenţia către acest *nimic* în care totalitatea sensului şi sensul totalităţii lasă să li se

întrevadă originea Altfel spus, după expresia lui Fink, *originea lumii*.

Este tocmai ceea ce au încercat Kohler, după care psihologia trebuie să se livreze unei... Descrieri fenomenologice", şi Koffka, discipol al lui Husserl, care, în a sa *Principles of Gestalt Psychology*, vrea să demonstreze că, prin structuralismul său „Psihologia formei" scapă criticii adresate psihologismului.

Conjuncţia dintre fenomenologie şi „psihologia formei" era uşor de prevăzut şi nu în momentul în care Husserl ar fi trebuit, aşa cum sugerează Merleau-Ponty (*Phe nome nologie de la perception*. P. 62, a 1), să „reia", în *Krisis*, „noţiunea de «configuraţie» şi chiar pe aceea de *Gestalt*", ci, dimpotrivă, tocmai pentru că Husserl a pretins întotdeauna, cu oarecare îndreptăţire, că a împrumutat psihologiei gestaltiste propriile sale concepte, în special pe cel de „motivare" (cf. *Ideea* I, par. 47, p. 157. N.A., şi *Meditaţii carteziene*, par. 37). Care îşi va fi făcut apariţia încă din *Cercetările logice*, şi pe cel de totalitate organizată, de pluralitate unificată, prezent deja în *Philosophie der Ahrhmetik* (1887 – 1891). Pentru toate aceste probleme,

trimitem la importanta lucrare a lui A. Gurwitsch. *Theorie du chainp de la conscience* (trad. Fr. M. Butoi).

2 P. 564 şi urm.

I

„Geneză ţi structură" şi fenomenologia

Ar trebui acum să abordăm, dacă am dispune aici de timpul şi de mijloacele necesare, imensele probleme ale fenomenologiei genetice, aşa cum se dezvoltă ea după *Ideea* L Voi nota doar următoarele puncte.

Unitatea profundă a acestei descrieri genetice se difractă, fără a se dispersa, în *trei direcţii*.

a) Calea *logică* Sarcina unor lucrări precum *Erfahrung und Urteil* şi *Logică formală şi logică transcendentală* ca şi a numeroase alte texte conexe, este aceea de a desface, de a „reduce" nu numai suprastructurile idealizărilor ştiinţifice şi valorile de exactitate obiectivă, ci şi tot ceea ce înseamnă sedimentare predicativă aparţinând stratului cultural al adevărurilor subiective-relative din *Lebenswelt*. Şi aceasta cu scopul de a surprinde din nou şi de a „reactiva" izvorârea predicaţiei în

general – teoretică sau practică – pornind de la viaţa preculturală cea mai sălbatică.

b) Calea *egologică* într-un anumit sens, ea e deja subiacentă precedentei. Mai întâi pentru că, în modul cel mai general cu putinţă, fenomenologia nu poate şi nici nu trebuie vreodată să descrie decât modificări intenţionale ale *ei dos* ego-ului în general1. Apoi, pentru că genealogia logicii se menţinea în sfera lui *cogitatum*, iar actele ego-ului, ca şi existenţa şi *viaţa* sa proprie, nu erau citite decât plecând de la semne şi rezultate noematice. Acum, aşa cum se spune în *Meditaţiile carteziene*, este vorba de a coborî dincoace, dacă pot spune astfel, de cuplul *cogito*-*cogitatum* pentru a surprinde geneza ego-ului *însuşi*, care există pentru sine şi „se constituie continuu pe el însuşi ca existent” 2.

1 „Dat fiind că ego-ul monadic concret conţine ansamblul vieţii conştiente, reale şi potenţiale, este limpede că *problema explicării fenomenologice a acestui ego monadic* (problema constituirii lui pentru el însuşi) *trebuie să îmbrăţişeze toate problemele de constituire în general*. Şi, la urma urmei, fenomenologia acestei

constituiri de sine însuşi pentru sine însuşi coincide cu *fenomenologia în general*". [Pentru a servi demonstraţiei lui Demda, am preferat să urmăm aici traducerea franceză a *Meditaţiilor carteziene* – semnată de E Levinas – cu tonul ei mai curând hegelian; indicăm totuşi, spre confruntare, locul citatelor din ediţia românească (Editura Humanitas, Bucureşti, 1994), în traducerea lui Aurelian Crăiuţu: aici, par. 33, p. 101 (n. *Red.*).]

2 „Suntem datori să atragem, în cele ce urmează, atenţia asupra unei mari lacune a expunerii noastre. Go-ul există pentru *el-însuşi*; e pentru el însuşi cu o evidenţă continuă şi, prin urmare, *se constituie continuu pe el însuşi ca existent*. Până acum n-am atins însă decât o singură latura a acestei constituiri de sine: nu ne-am îndreptat privirea decât spre *fluxul cogito-ului* (*le courant du cogito*). *Ego-ul* nu se sesizează pe sine însuşi doar ca simplu flux de viaţă, ci şi ca *eu*. Eu care trăieşte una sau alta. Eu *identic*, care trăieşte un *cogito* sau altul. Ne-am ocupat, până în prezent, exclusiv de raportul intenţional dintre conştiinţă şi obiectul său. Dintre *cogito* şi

cogitatum... etc". (*ibid*. [par. 31. P. 98]).

Pe lângă delicatele probleme legate de *pasivitate ţi activitate*, această descriere genetică a ego-ului va atinge nişte *limite* pe care noi am fi înclinaţi să le considerăm definitive, dar pe care Husserl le consideră, fireşte, provizorii. Aceste limite se datorează, spune el, faptului că fenomenologia este abia la început1. Descrierea genetică a *ego*-ul*ui* impune, într-adevăr, în fiece clipă, formidabila sarcină a unei fenomenologii genetice *universale*. Aceasta se anunţă pe cea de-a treia cale.

c) Calea *istorico-teleologică*. „Teleologia raţiunii traversează de la un capăt la celălalt întreaga istoricitate" 2 şi în special „unitatea istoriei ego-ului" 3. Această a treia cale, care va trebui să ofere acces la *ei dos*-ul istoricităţii în general (adică la *telos-ul* ei, deoarece *ei dos-ul* unei istoricităţi, adică al mişcării sensului, mişcare în chip necesar raţională şi spirituală, nu poate fi decât o normă, o valoare mai curând decât o esenţă), această a treia cale, aşadar, nu este una oarecare. Eidetica istoriei nu este o ei detică printre altele: ea îmbrăţişează totalitatea fiinţărilor. Irumperea *logos-uM*,

ajungerea la conştiinţa umană a Ideii unei sarcini infinite a raţiunii nu se produce, într-adevăr, numai prin serii de revoluţii care sunt, deopotrivă, convertiri la sine, sfâşierile unei finitudini anterioare denudând o forţă de infinitate ascunsă şi aducându-i vocea la *dynamis*-ul unei tăceri. Aceste rupturi care sunt, în acelaşi timp, nişte dezvăluiri (dar şi nişte re-acoperiri, dat fiind că originea se disimulează

1 „Este foarte dificil accesul la generalitatea ultimă a problemelor fenomenologice ei detice şi, astfel, la problemele genetice ultime. Fenomenologul începător este în voluntar încorsetat de faptul că şi-a luat punctul de pornire în el însuşi. În analiza transcendentală, el se află pe sine în calitate de *ego* şi, apoi, în calitate de *ego* în general; însă aceste *ego*-*un* au deja conştiinţa unei lumi, a unui *tip ontologic care ne e familiar*, conţinând o natură, o cultură (ştiinţe, arte, tehnici etc.), personalităţi de ordin superior (stat, biserică) etc. Fenomenologia elaborată în primă instanţă este *statică*, descrierile ei sunt analoge cu cele ale istoriei naturale care studiază tipurile particulare şi, cel

mult, le ordonează în mod sistematic. Suntem încă departe de problemele genezei universale şi ale structurii genetice a *ego*-*ului* care depăşeşte simpla formă a timpului; ele sunt, într-adevăr, probleme de un ordin superior. Dar chiar şi atunci când le punem, nu o facem în deplină libertate. Într-adevăr, analiza esenţială se va ocupa mai întâi de *ego*. Însă ea nu află decât un *ego* pentru care există deja o lume constituită. Este. Aceasta, o etapă necesară, singura de la care pornind – prin degajarea formelor legilor genetice care îi sunt inerente – se pot întrevedea posibilităţile unei *fenomenologii ei detice* absolut universale" (*ibid*. [par. 37. Pp. 109 – 110]).

2 *Krisis* (Beilage III, p. 386).

3 *Meditaţii carteziene*, par. 37 [p. 108J.
L
imediat sub noul domeniu de obiectivitate descoperit sau produs), aceste rupturi, aşadar, *se anunfă întotdeauna deja*, recunoaşte Husserl, „în confuzie şi întuneric", adică nu doar în formele cele mai elementare ale vieţii şi istoriei umane, ci şi, din aproape în aproape, în animalitate

şi în natură în general. Cum poate o astfel de afirmaţie, făcută necesară *de* şi *în* fenomenologia însăşi, să fie total sigură? Căci ea nu mai are în vedere doar fenomene şi evidenţe trăite. Faptul că ea nu se poate *anunţa* în mod riguros decât în elementul unei fenomenologii să o împiedice, oare, să fie deja – sau încă – o aserţiune metafizică, afirmare a unei metafizici articulându-se pe un discurs fenomenologic? Sunt câteva întrebări pe care mă mulţumesc aici doar să le pun.

Raţiunea se dezvăluie (*se devoile*), aşadar, pe ea însăşi. Raţiunea, spune Husserl, este *logos-ul* care se produce în istorie. El traversează fiinţa în vederea lui însuşi (*en vue de soi*), în vederea faptului de a-şi apărea lui însuşi, altfel spus, ca *logos*, de a se spune şi de a se auzi pe el însuşi. Este cuvântul ca auto-afectare (*auto-affection*): faptul-de-a-se-auzi-vorbind. Iese din sine pentru a se recuprinde în sine, în „prezentul viu” al propriei prezenţe la sine. Ieşind din sine însuşi, faptul-de-a-se-auzi-vorbind se constituie ca istorie a raţiunii prin intermediul unei *scriituri*. *El se amână* (se differe), *astfel, pe sine pentru a se reapropia*. *Originea geometriei* descrie

necesitatea acestei expuneri (*exposition*) a raţiunii prin înscrierea mundană. Expunere indispensabilă constituirii adevărului şi idealităţii obiectelor, dar şi ameninţare a sensului prin exterioritatea semnului. În momentul scrierii, semnul poate oricând să se „golească”, să se sustragă trezirii, „reactivării”, poate rămâne pe veci închis şi mut la şi pentru Cournot. Scriitura este aici „epoca critică”.

Trebuie să fim aici foarte atenţi la faptul că acest limbaj nu este *imediat* speculativ şi metafizic, aşa cum anumite fraze consonante ale lui Hegel îi apăreau lui Husserl, pe drept sau pe nedrept Căci acest *logos* care se cheamă şi se interpelează pe el însuşi ca *telos,* şi al cărui Suvauag tinde spre a sa evep Yeixx ori evxEXR/era. Acest *logos* nu se produce *în* istorie şi nu traversează fiinţa asemenea unei empiricităţi străine în care transcendenţa lui metafizică şi actualitatea esenţei sale infinite ar descinde şi ar condescinde. *Logosul nu e nimic* în afara istoriei şi a fiinţei de vreme ce el este discurs, discursivitate infinită şi nu infinitate actuală: şi pentru că e sens. Or, irealitatea sau idealitatea sensului a fost descoperită

de fenomenologie ca una dintre propriile ei premise. Invers, nicio istorie, înţeleasă ca tradiţie de sine. Şi nicio fiinţă nu ar avea sens în absenţa *logos-ului*, care e sensw/ proiectându-se şi proferându-se el însuşi în pofida tuturor acestor noţiuni clasice, nu există, aşadar, nicio *abdicare* de sine a fenomenologiei în beneficiul unei speculaţii metafizice clasice care, dimpo-*Scriitura şi diferenţa* trivă, după Husserl, ar trebui să recunoască în fenomenologie energia clară a propriilor ei intenţii. Ceea echivalează cu a spune că, prin critica metafizicii clasice, fenomenologia împlineşte proiectul cel mai profund al metafizicii. Husserl însuşi recunoaşte acest fapt sau, mai curând, îl revendică, îndeosebi în *Meditaţii carteziene*. Rezultatele fenomenologiei sunt „metafizice, dacă este adevărat că o cunoaştere ultimă a fiinţei trebuie să poarte numele de metafizici Ele nu sunt însă câtuşi de puţin metafizice în sensul obişnuit al termenului; această metafizică, degenerată de-a lungul istoriei sale, nu este deloc conformă spiritului în care ea a fost, la origine, întemeiată ca «filo-sofie primă»”; „... fenomenologia... nu elimină decât metafizica naivă... dar nu exclude metafizica

în general” (par. 60 şi 64). Căci în interiorul *ei dos-ului* cel mai universal al istoricităţii spirituale, convertirea filosofiei în fenomenologie ar reprezenta cel din urmă stadiu de diferenţiere (stadiu, adică *Stufe*. Etaj structural sau etapă genetică) 1. Cele două stadii anterioare ar fi, mai întâi, acela al unei culturi preteoretice, apoi acela al proiectului teoretic sau filosofic (moment greco-european) 2.

Prezenţa pentru conştiinţa fenomenologică a *Telos-ului* sau *Vorbaben*, anticipare teoretică infinită oferindu-se simultan ca sarcină practică infinită, e semnalată ori de câte ori Husserl vorbeşte despre *Idee în sens kantian*. Aceasta apare în evidenţa fenomenologică ca evidenţă a unei debordări esenţiale a evidenţei actuale şi adecvate. Această intervenţie a Ideii în sens kantian în diferite puncte ale parcursului husserlian ar trebui, aşadar, examinată îndeaproape. S-ar vedea, poate, atunci că această Idee este însăşi Ideea sau proiectul fenomenologiei, ceea ce o face posibilă debordând sistemul ei de evidenţe sau determinări actuale, debordându-l ca sursă ori scop al ei.

Telos-ul fiind total deschis, fiind

deschiderea însăşi, a spune despre el că este cel mai puternic *a priori* structural al istoricităţii nu înseamnă a-l desemna ca pe o valoare statică şi determinată care ar

1 Aceste expresii ale ultimului Husserl se ordonează ca în metafizica aristotelică. În care *ei dos-ul, logos*-ul şi *telos-v*\ determină trecerea de la potentă la act Desigur, ca şi numele lui Dumnezeu, pe care Husserl îl mai numeşte şi Entelehie. Aceste noţiuni sunt afectate de un indice transcendental şi virtutea metafizică le este neutralizată prin ghilimele fenomenologice. Bineînţeles însă că posibilitatea acestei neutralizări, a purităţii, condiţiilor şi... Imotivării" ei. Nu va înceta niciodată să fie problematică. Ea nici nu a încetat, de altfel, vreodată să fie astfel pentru Husserl însuşi, ca şi posibilitatea reducţiei transcendentale înseşi. Aceasta păstrează o afinitate esenţială cu metafizica

2 Cf. *Krisis*. Pp. 502 – 503.

„Geneză şi structură" şi fenomenologia informa şi ar închide geneza fiinţei şi a sensului. El este posibilitatea concretă, naşterea însăşi a istoriei şi sensul devenirii

în general. Prin urmare, el este, în mod structural, geneza însăşi, ca origine şi ca devenire.

Toate aceste dezvoltări au fost posibile graţie distincţiei operate iniţial între diferite tipuri ireductibile de geneză şi de structură: geneză mundană şi geneză transcendentală, structură empirică, structură ei detică şi structură transcendentali A-ţi pune următoarea întrebare istorico-semantică: „Ce vrea să spună, ce a vrut dintotdeauna să spună noţiunea de geneză *în general*, de la care pornind difracţia husserliană a putut să apară şi să fie percepută? Ce vrea să spună şi ce a vrut dintotdeauna să spună, de-a lungul tuturor deplasărilor ei, noţiunea de structură *în general*, de la care pornind Husserl *operează* şi operează distincţii între dimensiunea empirică, cea ei detică şi cea transcendentală? Şi care este raportul istorico-semantic între structură şi geneză *în genera*!?” nu înseamnă a pune o simplă întrebare lingvistică prealabilă înseamnă a pune problema unităţii solului istoric de la care pornind reducţia transcendentală este posibilă şi se motivează pe ea însăşi, înseamnă a pune problema unităţii lumii de care se eliberează, pentru a face să-i apară

originea, libertatea transcendentală însăşi. Dacă Husserl nu a formulat aceste întrebări în termeni de filologie istorică, dacă el nu s-a întrebat mai întâi cu privire la sensul *în general* al instrumentelor sale operaţionale, nu e din naivitate, din grabă dogmatică şi speculativă sau pentru că ar fi neglijat încărcătura istorică a limbajului. Ci pentru că a te întreba asupra sensului noţiunilor de structură şi de geneză *în general* mai înainte de disocierile introduse de reducţie, echivalează cu a pune întrebări cu privire la ceea ce precede reducţia transcendentală. Or, aceasta nu este altceva decât actul liber al întrebării care se smulge din totalitatea a ceea ce o precede pentru a putea să aibă acces tocmai la această totalitate şi, în special, la istoricitatea şi trecutul ei. Întrebarea cu privire la posibilitatea reducţiei transcendentale nu poate să aştepte vreun răspuns. Căci ea este întrebarea despre posibilitatea întrebării, deschiderea însăşi, hăul de la care pornind *Eul transcendental*, pe care Husserl s-a simţit ispitit să-l numească... Etern” (ceea ce, în gândirea sa. Nu vrea oricum să însemne nici infinit, nici anistoric, ci dimpotrivă), e convocat să se întrebe despre

tot şi în special, despre posibilitatea factualităţii sălbatice şi nude a non-sensului. În speţă, de pildă, a propriei morţi.

Cuvântul suflat

VI

CUVÂNTUL SUFLAT*

„Când scriu, nu există nimic altceva decât ceea ce scriu. Ceea ce am simţit diferit de ceea ce am putut să spun şi care mi-a scăpat sunt idei sau un verb furat pe care am să-l distrug pentru a-l înlocui cu altceva”.

(Rodez, aprilie 1946)

„... în orice sens te-ai întoarce, nu ai *început* încă să gândeşti”.

(*Arta şi moartea*)

Naivitate a discursului pe care-l deschidem aici, vorbind în direcţia lui Antonin Artaud Pentru a o diminua, ar fi trebuit să aşteptăm vreme îndelungată: ca un dialog să se deschidă cu adevărat între – să spunem astfel pentru a proceda rapid – discursul *critic* şi discursul *clinic*. Şi care să poarte dincolo de traiectul fiecăruia în parte, spre ceea ce au în comun originea şi orizontul lor. Orizont şi origine care, spre norocul nostru, se vestesc mai clar astăzi. Aproape de noi, M. Blanchot. M. Foucault şi

J. Laplanche şi-au pus întrebări cu privire la unitatea problematică a acestor două discursuri, au încercat să recunoască trecerea unei rostiri care, fără să se dedubleze, fără ca măcar să se împartă, dintr-o singură mişcare, ar vorbi despre nebunie *şi* despre operă, afundându-se mai întâi în direcţia enigmaticei lor conjuncţii.

Dintr-o mie de motive care nu sunt doar materiale, nu putem să desfăşurăm aici, cu toate că le recunoaştem o prioritate de drept, problemele pe care aceste încercări le lasă, pentru noi, nerezolvate. Simţim foarte clar că, deşi locul lor comun a fost, în cel mai bun caz, desemnat de departe, *de fapt* cele două comentarii – cel medical şi celălalt – nu s-au confundat nicio clipă. În niciun text (Să fie. Oare, pentru că e vorba, în primul rând, de nişte comentarii? Şi ce este un comentariu? Să lansăm aceste întrebări în aer pentru a vedea, mai departe, unde anume Artaud trebuie să le lase, în mod obligatoriu, să cadă.)

Spunem *de fapt*. Descriind „oscilaţiile extraordinar de rapide” care, în *Hölderlin şi problema tatălui*, produc iluzia unităţii, „permiţând, în ambele sensuri, transferul imperceptibil al unor figuri analogice” şi

parcurgerea „domeniului cuprins între formele poetice şi structurile psihologice” 1, M. Foucault trage concluzia unei imposibilităţi esenţiale şi *de drept*. Departe de a o exclude, această imposibilitate ar rezulta dintr-un fel de proximitate infinită: „Aceste două discursuri, în pofida identităţii unui conţinut întotdeauna reversibil de la unul la altul şi, pentru fiecare în parte, demonstrativ, sunt, fără doar şi poate, de o profundă incompatibilitate. Descifrarea îngemănată a structurilor poetice şi a structurilor psihologice nu va reuşi să reducă niciodată distanţa dintre ele. Dar, cu toate acestea, ele sunt infinit apropiate unul de altul, cum apropiată de posibil este posibilitatea care îl întemeiază; aceasta deoarece *continuitatea sensului* între operă şi nebunie nu e posibilă decât în temeiul *enigmei aceluiaşi* care permite apariţia *absolutului rupturii*”. M. Foucault adaugă însă ceva mai departe: „Şi nu este câtuşi de puţin vorba de o figură abstractă, ci de un raport istoric asupra căruia cultura noastră trebuie să-şi pună întrebări”. Câmpul pe deplin *istoric* al acestei interogaţii, în care recuperarea trebuie, poate, atât constituită cât şi restaurată, n-ar putea, oare, să ne

arate cum a reuşit o imposibilitate de fapt să treacă drept o imposibilitate de drept? Pentru aceasta ar mai trebui ca istoricitatea şi diferenţa dintre cele două imposibilităţi să fie gândite într-un sens cu totul insolit, iar această primă sarcină nu este deloc şi cea mai uşoară. Această istoricitate nu mai poate fi. De multă vreme, sustrasă gândirii decât în momentul în care comentariul, adică tocmai... Descifrarea de structuri”, şi-a început domnia şi a determinat poziţia întrebării. Iar acest moment este într-o măsură cu atât mai mare absent din memoria noastră cu cât el nu este *în* istorie.

Or. Simţim cât se poate de clar că, în fapt, deşi comentariul clinic şi comentariul critic îşi revendică pretutindeni autonomia, fiecare voind să se facă recunoscut şi respectat de către celălalt, ele nu sunt mai puţin complice – graţie unei unităţi care trimite, prin medieri negândite, către aceea pe care o căutăm acum – întru aceeaşi abstracţie, aceeaşi ignorare şi aceeaşi violenţă Critica (estetică, literară, filosofică etc). În chiar clipa în care pretinde că protejează sensul unei gândiri ori valoarea unei opere împotriva reducţiilor psiho-medicale. Ajunge, pe o cale opusă, la acelaşi

rezultat: *face un exemplu*. Adică un *caz*. Opera ori aventura de gândire vine să depună mărturie, ca exemplu, ca martir, de existenţa

Traducere şi note de Bogdan Ghiu.

1... Le «non» du pere”, în *Chtique*. Manie 1962, pp. 207 – 208 [cf. şi M. Foucault. *Dits et ecrits*. I. Gallimard, 1994, pp. 189 – 203].

unei structuri în cazul căreia ceea ce ne preocupă mai întâi este să-i descifrăm permanenţa esenţială. Pentru critică, a lua în serios şi *a face caz* de sens şi de valoare înseamnă a citi esenţa în exemplul care cade între parantezele fenomenologice. Şi aceasta conform gestului cel mai irepresibil al comentariului cel mai respectuos faţă de singularitatea sălbatică a temei sale. Cu toate că se opun într-un mod radical şi din motive binecunoscute, aici, confruntate cu problema operei şi a nebuniei, *reducţia psihologică* şi *reducţia ei detică* funcţionează în acelaşi fel, urmăresc, fără să vrea, acelaşi scop. Stăpânirea pe care psihopatologia, de orice stil, ar putea să şi-o asigure asupra cazului Artaud, presupunând că ar reuşi să atingă, în lectura ei,

profunzimea sigură a lui M. Blanchot, ar conduce, în fond, la aceeaşi *neutralizare* a „bietului domn Antonin Artaud”. A cărui aventură totală devine, în *Le livre a venir*, exemplară. Este vorba, acolo, de o lectură – admirabilă, de altfel – a „neputerii” (Artaud vorbind despre Artaud) „esenţiale pentru gândire” (M. Blanchot). „El parcă a atins, în pofida lui însuşi şi printr-o eroare patetică de unde îi vin strigătele, punctul în care a gândi înseamnă întotdeauna deja a nu putea să gândeşti încă: «*neputere*», după propria sa exprimare, care e esenţială pentru gândire...” (p. 48). „Eroarea patetică” e ceea ce, din exemplu, îi revine lui Artaud: ea nu va fi reţinută în decriptarea adevărului esenţial. Eroarea este istoria lui Artaud, urma sa ştersă pe drumul către adevăr. Concepţie prehegeliană asupra raporturilor dintre adevăr, eroare şi istorie. „Faptul că poezia este legată de această imposibilitate de a gândi care e gândirea, iată adevărul care nu se poate descoperi fiindcă se eschivează mereu şi îl obligă [pe Artaud] să îl resimtă sub punctul în care ar putea să-l resimtă cu adevărat” (*ibid.*). Eroarea patetică a lui Artaud: densitate de exemplu şi de existenţă ţinându-l departe de

adevărul pe care el îl arată cu disperare: neantul din inima cuvântului, „lipsa ființei”, „scandalul unei vieţi separate de viaţă” etc. Ceea ce-i aparţine fără recurs, în exclusivitate, lui Artaud, experienţa lui ca atare, va putea fi lăsat de critic, fără nicio pierdere, în seama psihologilor şi a medicilor. Dar „în ceea ce ne priveşte, nu trebuie să comitem eroarea de a citi ca pe analizele unei stări psihologice descrierile precise, sigure şi minuţioase pe care el ni le propune” (p. 51). Ceea ce nu-i mai aparţine lui Artaud, de vreme ce putem să-l citim prin el, să-l spunem, să-l repetăm şi să-l luăm asupra noastră, şi căruia Artaud nu-i este decât martor, este o esenţă universală a gândirii. Aventura totală a lui Artaud n-ar fi, astfel, decât indicele unei structuri transcendentale: „Căci niciodată Artaud nu va accepta scandalul unei gândiri despărţite de viaţă, chiar şi atunci când e confruntat cu experienţa cea mai directă şi mai sălbatică ce va fi existat vreodată a esenţei unei gândiri înţelese ca separaţie, a acestei imposibilităţi pe care gândirea o afirmă împotriva ei înseşi ca o limitare a puterii ei!

Cuvântul suflat infinite” {*ibid.*). Gândirea separată de viaţă constituie, aşa

cum se ştie, una dintre acele mari figuri ale spiritului exemplificate deja de Hegel. Artaud ar furniza, prin urmare, o altă exemplificare a lor.

Şi meditaţia lui M. Blanchot se opreşte aici: fără ca ceea ce-i revine în mod ireductibil lui Artaud, fără ca afirmaţia1 proprie care susţine neacceptarea acestui scandal, fără ca „sălbăticia” acestei experienţe să fie interogate pentru ele însele. Meditaţia se opreşte aici sau aproape: exact timpul necesar pentru evocarea unei tentaţii care *ar trebui* evitată, dar care nu a fost, în fapt, nicicând evitată: „Ar fi tentant să apropiem ceea ce ne spune Artaud de ceea ce ne spun Hölderlin şi Mallarmé: că inspiraţia este, mai presus de orice, acel punct pur în care ea lipseşte. Dar se cuvine să rezistăm acestei tentaţii a afirmaţiilor prea generale. Acelaşi {*le meme*) e rostit de fiecare poet, şi totuşi el nu e acelaşi, e unicul, simţim acest lucru. Partea lui Artaud îi este lui proprie. Ceea ce spune el e de o intensitate pe care n-ar trebui s-o suportăm” (p. 52). Dar în rândurile care urmează, ultimele de altfel, despre unic nu se spune nimic. Are loc o întoarcere la esenţialitate: „Citind aceste

pagini, aflăm ceea ce nu ajungem să ştim: că faptul de a gândi nu poate fi decât bulversam; că ceea ce e de gândit e, în gândire, ceea ce se fereşte de ea şi se epuizează inepuizabil în ea; că a suferi şi a gândi sunt legate într-un mod tainic” {*ibid.*). De ce această întoarcere la esenţialitate? Pentru că, prin definiţie, despre unic nu e nimic de spus? Iată o evidenţă mult prea sigură, spre care nu ne vom precipita aici.

Pentru M. Blanchot era cu atât mai tentant să facă o apropiere între Artaud şi Hölderlin cu cât textul consacrat acestuia din urmă, „La folie par excellence” (... Nebunia prin excelenţă”) 2, se mişcă în interiorul aceleiaşi scheme. Afirmând necesitatea de scăpa alternativei celor două discursuri („căci misterul ţine şi de această dublă lectură simultană a unui eveniment care, cu toate acestea, nu-şi are locul în

1 Această *afirmaţie*, al cărei nume este... Teatrul cruzimii”, este rostită după Scrisorile către J. Riviere şi cele dintâi opere, dar ea le comandă deja „Teatrul cruzimii / nu este simbolul unui vid absent, / al unei înfiorătoare incapacităţi de a te

realiza în viaţa ta / de om, / e afirmarea / unei teribile / şi de altfel ineluctabile necesităţi” {*Le Théâtre de la Cruaute*. În *84*, nr. 5 – 6.1948. P. 124). Vom indica volumul şi pagina, fără alt titlu, ori de câte ori vom face trimitere la preţioasa şi riguroasa ediţie de *Opere complete* (Gallimard). O simplă dată. Între paranteze, va semnala textele inedite.

2 Prefaţă la K. Jaspers. *Strindberg et Van Gogh, Hölderlin et Swedenborg*. Ed. De Mânuit Aceeaşi schemă esenţialistă. Încă şi mai descărnată, apare şi într-un alt text al lui M. Blanchot: ... La cruelle raison poetique”. În *Artaud et le théâtre de notre temps*, p. 66.

niciuna dintre cele două versiuni” şi, mai presus de orice, pentru că acest eveniment este acela al demonicului care „rămâne în afara opoziţiei boală-sănătate”), Blanchot micşorează câmpul cunoaşterii medicale, care ratează singularitatea evenimentului şi controlează dinainte orice surpriză. „Pentru cunoaşterea medicală, acest eveniment face parte din «regulă», nu este, oricum, deloc surprinzător, corespunde celor ştiute despre bolnavii cărora coşmarul le pune în mână un

condei" (p. 15). Această reducţie a reducţiei clinice este o reducţie esenţialistă. Deşi protestează şi aici împotriva „formulelor... prea generale", M. Blanchot scrie: „Nu ne putem mulţumi să vedem în destinul lui Hölderlin destinul unei individualităţi, admirabile sau sublime, care, pentru că a vrut cu prea mare ardoare ceva măreţ, a trebuit să meargă până în punctul în care s-a frânt Soarta sa nu-i aparţine decât lui, dar el însuşi aparţine lucrului pe care l-a exprimat şi descoperit, nu ca pe ceva ce nu-i aparţine decât lui, ci ca pe adevărul şi afirmarea esenţei poetice... El nu-şi hotărăşte destinul, ci destinul poetic, sensul adevărului e cel pe care el se însărcinează să-l împlinească... iar mişcarea aceasta nu-i a lui proprie, ci reprezintă împlinirea însăşi a adevărului, care, la un anumit punct şi în pofida lui, cere raţiunii sale personale să devină pura transparenţă impersonală de unde nu mai există întoarcere" (p. 26). Astfel, deşi salutat, unicul e tocmai ceea ce dispare din acest comentariu. Într-un mod deloc întâmplător. Dispariţia unicităţii ajunge să fie chiar prezentată ca sensul adevărului hölderlinian: „... Rostirea autentică, aceea care e mediatoare pentru

că, în ea, mediatorul dispare, pune capăt particularităţii lui. Se întoarce în elementul din care provine” (p. 30). Iar ceea ce permite, astfel, să se spună întotdeauna „poetul” în loc de Hölderlin. Ceea ce face posibilă această disoluţie a unicului este faptul că unitatea sau unicitatea unicului – aici, unitatea dintre nebunie şi operă – e gândită ca o conjunctură, ca o compoziţie, ca o „combinaţie”: „O astfel de combinaţie n-a fost întâlnită de două ori” (p. 20).

J. Laplanche îi reproşează lui M. Blanchot „interpretarea idealistă”, „voit anti«ştiinţifi că, şi anti«psihologică»” (p. 11), şi propune un alt tip de teorie unitară în locul aceleia a lui Hellingrath către care. În pofida diferenţei proprii, ar înclina şi M. Blanchot. Nevoind să renunţe la unitarism, J. Laplanche vrea să „înţeleagă într-o singură mişcare opera şi evoluţia lui [ale lui Hölderlin] spre şi în interiorul nebuniei, chiar dacă această mişcare va fi avut scandarea unei dialectici şi va fi fost multilineară ca un contrapunct” (p. 13). În fapt. Ne dăm foarte repede seama, această scandare... Dialectică” şi această multilinearitate nu fac decât să complice o dualitate care nu este nicio clipă redusă, ele

nu fac altceva, cum bine spune M. Foucault. Decât să accelereze, până la a o face greu perceptibilă, rapiditatea oscilati-*Cuvântul suflat*ilor. La sfârşitul cărţii, suntem la fel de neputincioşi în faţa unicului care, ca atare, s-a sustras discursului şi întotdeauna i se va sustrage: „Apropierea stabilită de noi între evoluţia schizofreniei şi evoluţia operei ajunge la nişte concluzii care nu pot fi în niciun caz generalizate: este vorba de relaţia, într-un caz particular, poate chiar unic, dintre poezie şi boala mintală” (p. 132). Unicitate, şi de data aceasta, de conjuncţie şi de întâlnire. Căci o dată ce aceasta a fost, de departe, anunţată ca atare, se revine la exemplarismul în mod expres criticat1 la M. Blanchot. Stilul psihologist şi, opus lui, stilul structuralist ori esenţialist au dispărut, desigur, aproape cu totul, şi gestul acesta filosofic are darul de a ne seduce: nu se mai pune problema înţelegerii poetului Hölderlin pornind de la o structură schizofrenică sau de la o structură transcendentală al căror sens ne-ar fi dinainte cunoscut şi nu ne-ar mai rezerva nicio surpriză. Din contră, trebuie să descifrăm şi să vedem schiţându-se, la Hölderlin, o cale de acces, cea mai bună

poate, o cale de acces exemplară către esenţa schizofreniei în general. Aceasta nu este un fapt psihologic şi nici măcar unul antropologic disponibil pentru ştiinţele determinate pe care le numim psihologie şi antropologie: ...el [Hölderlin] este cel care redeschide chestiunea schizofreniei ca problemă universală” (p. 133). Universală şi nu doar umană, nu în primul rând umană, pentru că abia în temeiul posibilităţii schizofreniei s-ar constitui o adevărată antropologie; ceea ce nu vrea să însemne că posibilitatea schizofreniei poate fi întâlnită *în fapt* şi la alte fiinţe decât la om: pur şi simplu, ea nu este un atribut, printre altele, al unei esenţe a omului prealabil constituite şi recunoscute. Aşa cum „în anumite societăţi, accesul la Lege, la Simbolic revine altor instituţii decât aceleia a tatălui” (p. 133) – a căror preînţelegere, prin urmare, el o permite –, tot astfel, analogic, schizofrenia nu este, printre altele, una dintre dimensiunile ori dintre posibilităţile fiinţării numite om. Ci tocmai structura care ne deschide accesul spre adevărul omului. Această deschidere se produce în mod exemplar în cazul lui Hölderlin. S-ar putea crede că Prin definiţie, unicul nu poate să

fie exemplul sau cazul unei figuri universale. Dimpotrivă. Exemplaritatea nu contrazice decât aparent unicitatea Echivocitatea ce locuieşte noţiunea de exemplu e cunoscută: ea constituie resursa complicităţii dintre discursul clinic şi discursul critic, dintre cel care reduce sensul şi valoarea şi cel care îşi propune să le restituie. E ceea ce-i permite.

1 „Existenta lui Hölderlin ar fi. Astfel. În mod deosebit exemplară pentru destinul poetic, pe care Blanchot îl leagă de însăşi esenţa cuvântului ca «relaţie cu absenţa» 1 (p. 10).

astfel, lui M. Foucault să conchidă în ceea ce-l priveşte: „... Hölderlin ocupă un loc unic şi exemplar” (p. 209).

Acesta e cazul care s-a putut face de [din] Hölderlin şi Artaud Intenţia noastră nu este nici pe departe aceea de a respinge ori de a critica principiul aflat la baza acestor lecturi. Ele sunt legitime, fecunde, adevărate; aici, în plus, admirabil conduse şi vegheate de o vigilenţă critică care ne ajută să facem imense progrese. Pe de altă parte, dacă părem preocupaţi de tratamentul rezervat unicului, nu este

pentru că am gândi – fiţi convinşi de aceasta – că, din prudenţă morală ori estetică, existenţa subiectivă, originalitatea operei şi singularitatea frumosului ar trebui protejate de violenţa conceptului. Şi nici, invers, atunci când părem a regreta tăcerea şi eşecul dinaintea unicului, pentru că am crede în necesitatea de a reduce unicul, de a-l analiza, de a-l descompune distrugându-l încă şi mai mult Mai mult decât atât: credem că niciun comentariu nu poate evita aceste eşecuri decât cu riscul de a se distruge pe el însuşi ca şi comentariu prin exhumarea unităţii din care îşi trag seva diferenţele (dintre nebunie şi operă. *Psyche* şi text, exemplu şi esenţă etc.) ce susţin, implicit, critica şi clinica Acest sol, de care nu ne apropiem aici decât pe cale negativă, este *istoric* într-un sens care, după părerea noastră, n-a avut niciodată valoare de temă în comentariile despre care tocmai am vorbit şi care, la drept vorbind, se lasă greu tolerat de conceptul metafizic de istorie. Prezenţa tumultuoasă a acestui sol arhaic va atrage, aşadar, discursul căruia ţipetele lui Artaud îi vor împrumuta aici propria lor rezonanţă. De departe, o dată în plus, pentru că prima noastră clauză de naivitate

nu era o clauză de stil.

Iar dacă, pentru început, vom spune că Artaud ne învaţă această unitate anterioară disocierii, nu e pentru a-l constitui pe Artaud într-un exemplu a ceea ce el ne învaţă. Nu trebuie, auzindu-l, să ne aşteptăm din partea lui la o lecţie. La fel, consideraţiile precedente nu sunt câtuşi de puţin nişte prolegomene metodologice sau nişte generalităţi menite a anunţa o nouă tratare a cazului Artaud. Ele ar indica, mai curând. Însăşi problema pe care Artaud vrea s-o distrugă din rădăcină, acel ceva căruia el îi denunţă neobosit caracterul derivat, dacă nu chiar imposibilitatea, şi asupra căruia strigătele sale turbate s-au abătut neîncetat Căci ceea ce urletele sale ne promit, articulându-se sub numele de *existentă, carne, viaţă, teatru, cruzime*, este, mai înainte de nebunie *ţi* operă, sensul unei arte ce nu dă naştere la opere, existenţa unui artist care nu mai e calea sau experienţa oferind acces spre altceva decât ele însele, a unui cuvânt care e corp. A unui corp care este un teatru, a unui teatru care este un text pentru că nu mai este aservit

Cuvântul suflat nici unei scriituri mai vechi decât el, nici unui arhitext ori

arhicuvânt Dacă Artaud rezistă în chip absolut – şi, credem noi, aşa cum nimeni n-a mai făcut-o înaintea lui – exegezelor clinice sau critice, e prin ceea ce, în aventura sa (şi prin acest cuvânt avem în vedere o totalitate anterioară separaţiei dintre viaţă şi operă), constituie protestul *însuşi* împotriva exemplificării *înseşi*. Criticul şi medicul s-ar trezi aici lipsiţi de resurse în faţa unei existenţe care refuză să semnifice, în faţa unei arte care s-a vrut fără operă, în faţa unui limbaj care s-a dorit fără urme. Altfel spus, fără diferenţă. Urmărind o manifestare care să nu fie o expresie ci o creaţie pură a vieţii, care să nu cadă nicio clipă departe de corp pentru a decădea ca semn sau ca operă, ca obiect, Artaud a vrut să distrugă o istorie, cea a metafizicii dualiste ce inspira, mai mult sau mai puţin subteran, încercările mai sus amintite: dualitatea dintre suflet şi corp care susţine, în secret fireşte, pe aceea dintre cuvânt şi existenţă, dintre text şi corp etc. Metafizică a comentariului ce autoriza „comentariile", comandând *deja* operele comentate. Opere ne-teatrale, în sensul lui Artaud, şi care sunt deja nişte comentarii deportate. Biciuindu-şi carnea pentru a o trezi în ajunul acestei

deportări, Artaud a voit să interzică faptul ca propriu-i cuvânt, departe de corp, să-i fie suflat

Suflat: să înţelegem *furat* de un posibil comentator, care l-ar recunoaşte pentru a-l rândui în interiorul unei ordini, ordine a adevărului esenţial ori a unei structuri reale, psihologice sau de alt fel. Cel dintâi comentator este aici ascultătorul sau cititorul, receptorul care, în teatrul cruzimii, nu ar mai trebui să fie „publicul" 1. Artaud ştia foarte bine că orice cuvânt (*parole*) căzut din corp, oferindu-se spre a fi auzit sau receptat, dându-se în spectacol, devine imediat un cuvânt furat Semnificaţie de care sunt deposedat pentru că este semnificaţie. Furtul este întotdeauna furtul unui cuvânt ori al unui text, al unei urme. Furtul unui bun nu devine ceea ce e decât dacă lucrul furat este un bun, dacă, aşadar, a dobândit sens şi valoare ca urmare a faptului că a fost investit măcar prin dorinţa unui discurs. Propoziţie pe care ar fi o prostie s-o interpretăm ca pe o excludere a oricărei alte teorii

1 Publicul n-ar trebui să existe în afara scenei cruzimii, înainte sau după ea. N-ar

trebui nici s-o aştepte, nici s-o contemple, nici să-i supravieţuiască, n-ar trebui nici măcar să existe ca public. De unde această enigmatică şi lapidară formulare, din *Teatrul şi dublul său,* în mijlocul abundentelor, inepuizabilelor definiţii date... Punerii în scenă”, „limbajului Scenei”... instrumentelor muzicale”, „luminii”... costumului” etc. Problema publicului e expediată astfel: ... *Publicul*: E necesar mai întâi ca acest teatru să existe” (vol. IV, p. 118). [A. Artaud. *Teatrul şi dublul său*, trad Voichiţa Sasu şi Diana Tihu-suciu, Editura Echinox. Cluj. 1997. P. 80.]

asupra furtului, în ordine morală, economică, politică sau a dreptului Propoziţie anterioară unor atari discursuri, dat fiind că face să comunice, explicit şi într-o aceeaşi problemă, esenţa furtului şi originea discursului în general. Or, toate discursurile despre furt, de fiecare dată când sunt determinate de o circumscriere sau alta au rezolvat sau refulat deja, în mod obscur, această problemă, sunt deja împăcate în familiaritatea unei cunoaşteri iniţiale: fiecare ştie ce înseamnă „a fura”. Numai că furtul cuvântului nu este un furt oarecare, se confundă cu posibilitatea însăşi

a furtului şi îi descrie structura fundamentală. Iar dacă Artaud ne-o oferă spre gândire, nu mai e ca exemplificare a unei structuri, deoarece este vorba tocmai de ceea ce – furtul – constituie structura exemplului ca atare.

Suflat: să înţelegem, deopotrivă, *inspirat* de o *altă* voce, care citeşte un text mai vechi decât poemul corpului meu, decât teatrul gestului meu. Inspiraţia e, în mai multe personaje, drama furtului, structura teatrului clasic, în care invizibilitatea sufleurului asigură diferanţa şi legătura indispensabilă dintre un text deja scris de o altă mână şi un interpret deposedat deja de ceea ce primeşte. Artaud a dorit conflagraţia scenei în care sufleurul este posibil, iar corpul ascultă de ordinele unui text străia Artaud a dorit să fie suflată maşinăria sufleurului. Să facă să sară în aer structura furtului Pentru aceasta trebuia, printr-un unic şi acelaşi gest, să distrugă inspiraţia poetică şi economia artei clasice, în special pe aceea a teatrului să distrugă implicit metafizica, religia, estetica etc. Care le suportau pe acestea şi să deschidă spre Pericol o lume în care structura furtului nu mai oferea niciun adăpost să

restaureze Pericolul trezind la viaţă Scena Cruzimii, iată care era cel puţin intenţia *declarată* a lui Antonin Artaud. Pe care o vom urmări, cu o mică diferenţă totuşi, aceea a unei alunecări calculate.

JJeputerea", a cărei temă apare în scrisorile către J. Riviere1, nu este, ştim asta, simpla neputinţă, sterilitatea lui „a nu avea nimic de spus" sau lipsa de inspiraţie. Ci, dimpotrivă, inspiraţia însăşi: forţa unui vid, vârtejul suflului unui sufleur care aspiră spre el şi îmi fură tocmai ceea ce lasă să vină la mine, ceea ce eu am crezut că pot să spun *în numele meu*. Generozitatea inspiraţiei, irumpere pozitivă a unui verb despre care nu ştiu de unde vine, despre care ştiu. Dacă sunt Antonin Artaud. Că nu ştiu de unde vine şi cine-l rosteşte, fecunditatea aceasta a *celuilalt* suflu e neputerea: nu absenţa, ci iresponsabilitatea

1 Cuvântul apare în *le Pese-Nerfs* (I, p. 90).

Cuvântul suflat cuvântului, iresponsabilitatea ca putere şi origine a cuvântului. Intru în raport cu mine însumi în eterul unui cuvânt care îmi este tot timpul suflat şi care mă fură tocmai de lucrul cu

care mă pune în raport Conştiinţa cuvântului, altfel spus conştiinţa pur şi simplu, e necunoaşterea celui care vorbeşte în momentul şi locul în care eu proferez. Conştiinţa aceasta e, prin urmare, şi o inconştienţă („în inconştientul meu îi aud pe ceilalţi”, 1946), împotriva căreia va trebui reconstituită o altă conştiinţă care, de astă dată, să-şi fie crud de prezentă sieşi şi să se audă vorbind Nu e de datoria nici a moralei, nici a logicii şi nici a esteticii să definească această iresponsabilitate: ea reprezintă o pierdere (*deperdition*) totală şi originară a existenţei înseşi. După Artaud, ea are loc, de asemenea şi înainte de toate, în Corpul meu, în Viaţa mea, expresii al căror sens se cuvine înţeles dincolo de determinările metafizice şi de „limitările fiinţei” care separă sufletul de corp, cuvântul de gest etc. Pierderea reprezintă tocmai această determinare metafizică în care eu vă trebui să-mi torn opera dacă vreau s-o fac să se audă într-o lume şi într-o literatură comandate, fără ştirea lor, de această metafizică şi al căror delegat era J. Riviere. „Mă tem, o dată în plus, de echivoc. Aş dori să înţelegeţi că nu este vorba de acel plus sau minus de existenţă ce ţine de ceea ce

numim îndeobşte inspiraţie, ci de o absenţă totală, de o adevărată pierdere” (I, p. 20). Artaud o repeta neîncetat: originea şi urgenţa rostirii, ceea ce-l împingea să se exprime se confunda cu lipsa însăşi a cuvântului din el, cu „a nu avea nimic de spus” în numele său propriu. „Această împrăştiere a poemelor mele, aceste vicii de formă, această constantă slăbire a gândirii mele trebuie atribuite nu unei lipse de exerciţiu, de stăpânire a instrumentului de care mă foloseam, de *dezvoltare intelectuală*; ci unei prăbuşiri centrale a sufletului, unui fel de erodare, deopotrivă esenţială şi fugace, a gândirii, neposedării pasagere a beneficiilor materiale ale dezvoltării mele, separaţiei anormale dintre elementele gândirii... Există, prin urmare, ceva ce-mi distruge gândirea; un ceva ce nu mă împiedică să fiu ceea ce-aş putea să fiu, dar care mă lasă. Dacă pot spune astfel, suspendat Un ceva furtiv care îmi răpeşte cuvintele *pe care le-am găsit*” (I, pp. 25 – 26; Artaud subliniază).

Ar fi tentant, uşor şi Până la un anumit punct, legitim să subliniem exemplaritatea acestei descrieri Eroziunea „esenţială” şi „fugace”...deopotrivă esenţială şi fugace”

este produsă de „un ceva furtiv care îmi răpeşte cuvintele *pe care le-am găsit*". Furtivul este fugace. Dar este mai mult decât atât Furtivul e – în latină – felul de a proceda al hoţului: care trebuie să se mişte foarte repede pentru a-mi fura cuvintele pe care le-am găsit Foarte repede, pentru că trebuie să se strecoare invizibil în nimicul care mă desparte de propriile mele cuvinte şi să mi le subtilizeze înainte chiar ca eu să le fi găsit, pentru ca, găsindu-le, să am certitudinea de a fi fost dintotdeauna deja lipsit de ele. Furtivul ar fi, aşadar, virtutea deposedantă care sapă tot timpul cuvântul în sustragerea de sine. Limbajul curent a şters din cuvântul „furtiv" referinţa la furt, la subtilul subterfugiu a cărui semnificaţie este făcută, astfel, să alunece – e furtul furtului, furtivul care se sustrage pe sine însuşi într-un gest necesar – spre invizibila şi tăcuta atingere a fugitivului, fugacelui şi trecătorului. Artaud nu ignoră, dar nici nu subliniază sensul propriu al cuvântului, menţinându-se în interiorul mişcării de ştergere: în *le Pese-Nerfs* (p. 89), de pildă, privitor la „pierdere", „deposedare", „capcană în gândire", el vorbeşte, în ceea ce nu e o simplă redundanţă, de „rapturi

furtive”.

De cum încep să vorbesc, cuvintele pe care le-am găsit, din clipa în care sunt cuvinte, nu-mi mai aparţin, sunt în chip originar *repetate* (Artaud doreşte un teatru în care repetiţia să fie imposibilă; cf. *Teatrul şi dublul său*, IV, p. 91). Trebuie, mai presus de orice, să mă aud Atât în soliloc, cât şi în dialog, a vorbi înseamnă a te auzi. Din clipa în care sunt auzit, în care mă aud, eul care *se* aude, care *mă* aude, devine eul care vorbeşte şi-i ia cuvântul, *fără ca vreodată să i-l taie*, celui care crede că vorbeşte şi e auzit în propriul său nume. Strecurându-se în numele celui care vorbeşte, diferenţa aceasta nu e nimic, e furtivul: structură a sustragerii instantanee şi originare fără de care nicio rostire nu şi-ar găsi suflul. Sustragerea {*le de mbement*) se produce ca *enigmă* originară, altfel spus ca rostire sau ca istorie (ctivog) ce-şi ascunde originea şi sensul, nespunând niciodată de unde vine şi încotro se duce, în primul rând pentru că nu ştie şi apoi pentru că această ignoranţă, adică absenţa propriului său *subiect*, nu-i survine, ci o constituie. Sustragerea e unitatea primă a ceea ce apoi se difractă sub formă de furt şi de disimulare. A

înţelege sustragerea exclusiv sau fundamental ca furt sau ca viol ţine de o psihologie, de o antropologie sau de o metafizică a subiectivităţii (conştiinţă, inconştient sau corp propriu). Fără îndoială că o astfel de metafizică se află, de altfel, puternic implicată în gândirea lui Artaud.

Aşa stând lucrurile, ceea ce numim subiect vorbitor încetează să mai fie exact sau exclusiv acela care vorbeşte. El se descoperă pe sine într-o ireductibilă secundantate, origine dintotdeauna deja sustrasă pornind de la un câmp organizat al vorbirii în interiorul căruia el îşi caută zadarnic un loc care întotdeauna lipseşte. Acest câmp organizat nu este doar acela pe care l-ar putea descrie anumite teorii ale psihicului ori ale faptului lingvistic. Este mai presus de orice – fără însă ca acest lucru să vrea să spună altceva – câmpul cultural din care eu sunt silit să-mi iau cuvintele şi sintaxa, câmp istoric în interiorul căruia eu trebuie să citesc scriind. Structura de furt (se) adăposteşte deja (în) raportul dintre vorbire şi limbă. Vorbirea e furată: furată

Cuvântul suflat limbii, ea este furată, astfel, deopotrivă ei înseşi, altfel spus

hoţului care a pierdut dintotdeauna deja proprietatea asupra ei şi iniţiativa Pentru că nu i se poate preveni prevenirea {*prevenance*), actul de lectură sfredeleşte actul de vorbire sau de scriere. Prin gaura astfel practicată, eu îmi scap mie însumi. Forma găurii – care mobilizează discursul unui anumit existenţialism şi al unei anumite psihanalize cărora „bietul domn Antonin Artaud” le-ar furniza, într-adevăr, un exemplu – comunică, în cazul său, cu o tematică scato-teologică pe care o vom interoga ceva mai departe. Faptul că vorbirea şi scriitura sunt întotdeauna, în chip nemărturisit, împrumutate de la o lectură constituie furtul originar, sustragerea cea mai arhaică ce-mi ascunde şi, în acelaşi timp, îmi *subtilizează* puterea mea inaugurantă. *Spiritul* subtilizează. Vorba proferată ori înscrisă, *litera**, este întotdeauna furată. Întotdeauna furată pentru că întotdeauna *deschisă*. Ea nu e niciodată proprie autorului ori destinatarului ei, şi ţine de natura ei să nu urmeze niciodată traiectul ce duce de la un subiect propriu la alt subiect propriu. Ceea ce revine la a recunoaşte, drept istoricitate a ei, autonomia semnificantului care,

înaintea mea, spune singur mai mult decât cred eu că vreau să spun şi în raport cu care vrerea mea de a spune, suferind în loc să acţioneze, se află în lipsă, se înscrie, ca să spunem aşa, *la pasiv*. Şi aceasta chiar dacă reflecţia acestei lipse determină ca exces urgenţa exprimării. Autonomie ca stratificare şi potenţializare istorică a sensului, sistem istoric, adică deschis, într-o parte sau alta Situaţie pe care supra-semnificanţa ce supraîncarcă cuvântul „a sufla”, de exemplu, n-a încetat să o ilustreze.

Să nu prelungim descrierea banală a acestei structuri. Artaud nu o exemplifică. Vrea s-o arunce în aer. Acestei inspiraţii ce duce la pierdere şi la deposedare, el îi opune o bună inspiraţie, tocmai aceea care îi lipseşte inspiraţiei ca lipsă. Inspiraţia cea bună e suflul vieţii care nu permite să i se dicteze nimic pentru simplul motiv că nu citeşte şi precede orice text Suflu care s-ar lua în posesie într-un loc în care proprietatea nu este încă furt Inspiraţie ce m-ar repune într-o adevărată comunicare cu mine însumi şi mi-ar reda cuvântul: „Cel mai greu este să-ţi găseşti cum trebuie locul şi să regăseşti comunicarea cu tine însuţi.

Totul stă într-o anumită floculare a lucrurilor, în strângerea tuturor nestematelor minţii în jurul unui punct care e, tocmai, de săsil. / Iată. Aşadar, ce sândesc eu despre 2 Îndire: / CU SIGURANŢA INSPIRAŢIA EXISTĂ" {*le Pese-Nerfs*. *Cp*. 90; Artaud subliniază). Expresia... De găsit" va puncta, ceva mai târziu. Şi o altă

* în original: *la lettre*... litera", dar şi... Scrisoarea furată", aluzie la *The Purtoined Letter* a lui E.A. Poe.

pagină. Va trebui, atunci, să ne întrebăm dacă Artaud nu desemnează astfel, de fiecare dată, de-negăsitul însuşi.

Viaţa, sursă a bunei inspiraţii, trebuie auzită/înţeleasă, dacă vrem să accedem la această metafizică a vieţii, înaintea celei despre care vorbesc ştiinţele, biologice: „Astfel încât, atunci când rostim cuvântul «viaţă», trebuie să se înţeleagă că nu este vorba de viaţa recunoscută prin aparenţa faptelor, ci de acel soi de focar fragil şi fremătător, *neatins de forme*. Şi dacă mai există în zilele noastre ceva infernal şi cu adevărat blestemat, acesta este faptul de a zăbovi artistic asupra formelor, în loc de a fi precum condamnaţii la ardere, făcând

semne din vârful rugurilor” {*Teatrul* şi *Cultura*, V, p. 18 [citat după *Teatrul şi dublul său*, trad. Voichiţa Sasu şi Diana Tihu-suciu, p. 14]; sublinierea ne aparţine). Viaţa „recunoscută prin aparenţa faptelor” e, aşadar, viaţa formelor. În *Position de la Chair*, Artaud îi va opune „forţa vieţii” (I, p. 235) 1, Teatrul cruzimii va avea misiunea de a reduce această diferenţă dintre forţă şi formă.

Ceea ce am numit sustragere nu reprezintă o abstracţiune pentru Artaud. Categoria furtivului nu este valabilă numai pentru vocea şi scriitura descărnate. Dacă diferenţa, în fenomenul ei, se face semn furat ori suflu subtilizat e pentru că, mai întâi dacă nu în sine, ea este deposedare totală ce mă constituie ca privare de mine însumi, sustragere a propriei mele existenţe, deci în acelaşi timp a propriului meu corp şi a propriului meu spirit: a cărnii mele. Dacă vorba mea (*mă parole*) nu e totuna cu suflul meu, dacă litera mea nu e totuna cu vorba mea e pentru că deja suflul meu nu mai era totuna cu corpul meu, corpul meu totuna cu gestul meu, gestul meu totuna cu viaţa mea Prin teatru, trebuie restaurată integritatea acestei cărni

sfâşiate de toate aceste diferenţe. O metafizică a cărnii, care să determine fiinţa ca viaţă, spiritul drept corp propriu, gândire neseparată, spirit „obscur” (căci „Spiritul clar aparţine materiei”. I, p. 236), acesta e firul neîntrerupt şi mereu neobservat care leagă *Teatrul şi dublul său* de primele opere şi de tema neputerii. Această metafizică a cărnii e deopotrivă comandată de angoasa deposedării, de experienţa vieţii pierdute, a gândirii separate, a corpului exilat departe de spirit Acesta e primul strigăt „Mă gândesc la viaţă Niciun sistem dintre toate câte aş putea să edific nu va egala vreodată strigătele mele de om ocupat să-şi refacă propria viaţă... Aceste forţe neformulate ce mă asediază va trebui, într-o bună

1 Luându-ne toate măsurile de precauţie necesare, am putea vorbi despre vâna bergsoniană a lui Artaud. Trecerea continuă. În cazul său, de la metafizica vieţii la teoria limbajului şi la critica cuvântului îi dictează un mare număr de metafore energetice şi de formule teoretice riguros bergsoniene. Cf... În special, vol. V, pp. 15,18.56.132.141 etc.

zi, ca mintea mea să le primească, ca ele

să se instaleze în locul gândirii înalte, aceste forţe care, din afară, au forma unui strigăt Există strigăte intelectuale, strigăte ce provin *din fineţea* măduvei. Asta e ceea ce eu numesc Came. Nu-mi despart gândirea de viaţă la fiecare dintre vibraţiile limbii mele, refac toate drumurile gândirii prin carnea mea... Ce sunt eu, oare, în mijlocul acestei teorii a Cărnii sau, mai bine spus, a Existenţei? Un om care şi-a pierdut viaţa şi care caută prin toate mijloacele să o readucă la locul ei... Trebuie însă să inspectez cu atenţie acest înţeles al cărnii, care trebuie să mă ducă spre o metafizică a Fiinţei şi spre cunoaşterea definitivă a Vieţii" (*Position de la Chair*. I, pp. 235 – 236).

Să nu ne oprim aici asupra a ceea ce poate să semene cu esenţa miticului însuşi: visul unei vieţi nediferenţiate. Să ne întrebăm, mai curând, ce anume poate să însemne pentru Artaud diferenţa în carne. Propriul meu corp mi-a fost furat prin efracţie. Celălalt, Hoţul, Marele Furtiv are un nume propriu: Dumnezeu. Istoria lui a avut loc. A avut un loc. Locul efracţiei nu a putut fi decât deschizătura unui orificiu. Orificiu al naşterii, orificiu al defecării, la

care trimit, ca la o origine a lor, toate celelalte hăuri „Se umple, / nu se umple, / există un gol. / o absenţă, / o lipsă a / celui care e întotdeauna prins de un parazit la furat” (aprilie 1947). *Au vot*: jocul cuvântului e clar.

Din clipa în care încep să am un raport cu propriul meu corp, adică din clipa naşterii mele, eu nu mai sunt corpul meu De când am un corp. Nu mai sunt acest corp, deci nu-l mai am. Această privaţiune instituie şi instruieşte raportul meu cu propria mea viaţă Corpul mi-a fost. Prin urmare, dintotdeauna furat Cine ar fi putut să-l fure dacă nu un Altul şi cum ar fi putut el să pună stăpânire pe corpul meu încă de la origine dacă nu s-ar fi introdus, în locul meu, în pântecele mamei mele, dacă nu s-ar fi născut în locul meu, dacă eu nu aş fi fost *furat la naştere*, dacă naşterea mea nu mi-ar fi fost subtilizată „ca şi cum naşterea ar fi duhnit de multă vreme a moarte” (*84*, p. 11)? Moartea se oferă gândirii sub categoria furtului Ea nu e ceea ce noi credem că putem să anticipăm ca fiind capătul unui proces ori al unei aventuri pe care o numim – cu deplină certitudine – viaţă Moartea e o formă articulată a

raportului nostru cu celălalt Nu mor decât *de* celălalt: prin el, pentru el, în el. Propria-mi moarte îmi este *reprezentată,* indiferent cum vom face să varieze acest cuvânt şi dacă eu mor prin reprezentare în... Clipa morţii extreme”, nu înseamnă că această sustragere reprezentativă nu va fi traversat întreaga structură a existenţei mele, încă de la origine. Iată de ce. La limită... nu te sinucizi de unul singur. / Nimeni n-a fost vreodată singur ca să se nască / Tot aşa, nimeni nu e singur ca să moară... /... Şi în original... la furat” dar şi... În zbor”.

cred că există întotdeauna un altul de faţă în clipa morţii extreme pentru a ne despuia de propria noastră viaţă” (*Van Gogh, le suicide de la* société, p. 67). Tema morţii ca furt este centrală în *La Mort et l’Homme* (pe marginea unui desen de Rodez, în *84,* nr. 13).

Şi cine altul poate fi acest hoţ dacă nu marele Celălalt invizibil persecutorul furtiv care mă *dublează* pretutindeni, cu alte cuvinte, care mă dedublează şi mă depăşeşte, sosind întotdeauna înaintea mea acolo unde m-am hotărât să mă duc, asemeni „acestui corp ce mă urmărea” (mă

persecuta) „şi nu mă urma” (mă preceda), cine poate fi el dacă nu Dumnezeu? „CE AI FĂCUT CU CORPUL MEU, DUMNEZEULE?” (*84*, p. 108). Iată răspunsul: începând din gaura neagră a naşterii mele, Dumnezeu m-a *„stricat** de viu I* de-a lungul întregii mele existenţe / şi aceasta / numai din cauza faptului / că eu eram dumnezeu, / cu adevărat dumnezeu, / eu, un om / şi nu aşa-zisul spirit / care nu era decât proiecţia în nori / a trupului unui alt om decât mine, / ce se intitula / Demiurgul / Hidoasa poveste a Demiurgului / noi o ştim / E povestea acestui corp / ce-l *urmărea* (şi nu-l urma) pe-al meu / şi care, ca să treacă primul şi să se nască, / s-a proiectat prin corpul meu / şi / s-a născut / prin spintecarea corpului meu / din care a păstrat, la el, o bucată / cu scopul / de-a trece / drept eu însumi. / Nu exista însă nimeni în afara mea şi a lui. / el / un corp abject / pe care spaţiile nu-l voiau, / eu / un corp pe cale de a se face / neajuns aşadar la starea de împlinire / evoluând însă / spre puritatea totală / precum acela al aşa-zisului Demiurg, / care, ştiindu-se de neacceptat / dar voind să trăiască totuşi cu orice preţ / nu a găsit nimic mai potrivit / ca să *fie I*

decât să se nască cu preţul / asasinării mele. / Corpul meu, cu toate acestea, s-a refăcut / în pofida / şi în urma miilor de asalturi ale răului / şi urii / care de fiecare dată îl deteriorau / lăsându-mă moit / Şi astfel tot murind / am sfârşit prin a dobândi o adevărată nemurire. / Aceasta / e adevărata poveste a lucrurilor / aşa cum s-a petrecut ea cu adevărat / şi / nu / ca văzută în atmosfera legendară a miturilor / care escamotează realitatea” (*84*, pp. 108 – 110).

Dumnezeu e, aşadar, numele propriu a ceea ce ne privează de propria noastră natură, de propria noastră naştere şi care mai apoi, pe ascuns, va fi vorbit dintotdeauna înaintea noastră. E diferenţa care se insinuează, ca moarte a mea. Între mine şi mine. Iată de ce – aşa arată conceptul adevăratei sinucideri în viziunea lui Artaud – eu trebuie să mor (pentru) moartea mea ca să renasc „nemuritor” în ajunul naşterii mele. Dumnezeu nu-şi însuşeşte doar unul sau altul dintre atributele noastre înnăscute, ci se înstăpâneşte asupra nativităţii (*inneite*) noastre înseşi, asupra propriei nativităţi a fiinţei noastre: „Sunt imbecili ce se în original: *saloper*... a face un lucru de

mântuială”...a cârpăci”. „A strica”...a distruge”, „a murdări cumplit”.

Cuvântul suflat cred fiinţe, fiinţe din naştere. / Eu sunt acela care pentru a fi trebuie să-şi biciuiască naşterea / Acela care din naştere e cel ce trebuie să fie o fiinţă, adică să biciuiască neîncetat acest soi de cocină negativă, o, porcărie de imposibilitate” (I, p. 9).

De ce această alienare originară este gândită ca murdărire, ca obscenitate, ca „porcărie” etc? Ce-l face pe Artaud, care strigă după pierderea propriului corp, să regrete o puritate tot atât de mult ca un bun, o curăţenie (*propriete*) tot atât de mult ca o proprietate? „Am fost mult prea torturat... /... Am trudit prea mult ca să fiu pur şi puternic /... Am căutat prea mult să am un corp curat, propriu (*propre*)” (*84*. P. 135).

Prin definiţie, de bunul meu am fost furat, de preţul meu. De valoarea mea Ceea ce eu valorez, adevărul meu, mi-a fost subtilizat de Cineva care a devenit, în locul meu, la ieşirea din Orificiu, la naştere, Dumnezeu. Dumnezeu este falsa valoare şi primul preţ a ceea ce se naşte. Iar această falsă valoare devine Valoarea pentru că,

dintotdeauna, ea a *dublat* deja adevărata valoare care n-a existat niciodată sau care, ceea ce e acelaşi lucru, n-a existat decât înaintea propriei sale naşteri. Din clipa aceea, valoarea originară, arhivaloarea pe care eu ar fi trebuit s-o reţin în mine, sau pe care s-ar fi cuvenit s-o reţin ca fiind eu însumi, ca însăşi valoarea şi fiinţa mea, lucrul de care am fost furat de cum am căzut departe de Orificiu şi de care continuu să fiu furat ori de câte ori o parte din mine cade departe de corpul meu, este opera, excrementul, scoria, valoare anulată prin faptul de a nu fi fost reţinută şi care poate să devină, aşa cum ştim, o armă de persecuţie, eventual împotriva mea Defecarea, „despărţirea zilnică de scaun, de părţile de preţ ale corpului” (Freud), e, asemeni unei naşteri, asemeni propriei mele naşteri, cel dintâi furt care în acelaşi timp mă de-preciază1 şi mă murdăreşte. Iată de ce istoria lui Dumnezeu ca genealogie a valorii sustrase trebuie recitată ca istorie a

— De fiecare dată când se produce în interiorul schemei pe care încercăm să o restituim aici. Limbajul lui Artaud seamănă foarte mult, în sintaxă şi lexic, cu limbajul întrebuinţat de tânărul Marx. În primul

dintre *Manuscrisele din 44*, munca producătoare de *operă* şi care pune în valoare (*Verwertung*) măreşte direct proporţional de-precierea (*Entwertung*) autorului ei. „Actualizarea muncii este obiectivarea ei. În stadiul actual al economiei, această actualizare a muncii apare, pentru muncitor, ca o *pierdere a propriei realităţi*, obiectivarea, ca *pierdere a obiectului* sau ca *aservire* faţă de el. Apropierea, ca alienare, ca *disproprietărire*". Apropierea de faţă nu ţine de ordinea bricolajului şi a curiozităţilor istorice. Necesitatea ei se va vădi ceva mai departe, atunci când se va pune problema apartenenţei la ceea ce noi numim metafizica propriului (sau a alienării).

defecării... Cunoaşte-ţi ceva mai fecal / decât istoria lui dumnezeu..." (*Teatrul cruzimii*, în *84*, p. 121).

Artaud îl mai numeşte pe Dumnezeu şi Demiurg, poate din pricina complicităţii lui cu originea operei. Avem de-a face aici cu o metonimie a numelui lui Dumnezeu, care e numele propriu al hoţului şi numele meu metaforic: metafora mea (*la me taphore de moi-même*) e deposedarea mea prin limbaj. În orice caz, Dumnezeul-Demiurg nu

creează, nu este viaţa, ci subiectul operelor şi al manoperelor, hoţul, înşelătorul, falsificatorul, pseudonimul, uzurpatorul, opusul artistului creator, fiinţa-artizan, fiinţa artificiului: Satan. Eu sunt Dumnezeu şi Dumnezeu e Satan; şi cum Satan e creatura lui Dumnezeu („istoria lui Dumnezeu / şi a fiinţei lui: SATAN...", în *84*, p. 121), Dumnezeu e creatura mea, dublul meu care s-a introdus în diferenţa ce mă desparte de originea mea, altfel spus în nimicul ce deschide istoria mea Ceea ce numim prezenţa lui Dumnezeu nu e decât uitarea acestui nimic, sustragerea sustragerii, care nu e un accident, ci mişcarea însăşi a sustragerii: „... Satan, / care cu sfârcurile lui îmbăloşate / nu ne-a ascuns niciodată altceva / decât Neantul?" (*ibid.*).

Istoria lui Dumnezeu e, aşadar, istoria Operei ca excrement Scato-logia însăşi Opera, asemeni excrementului, presupune separaţia şi se produce prin ea. E, prin urmare, rodul spiritului separat de corpul pur. E un lucru al spiritului şi a regăsi un corp nemurdărit înseamnă a-ţi reface un corp fără operă... Căci trebuie să fii spirit ca să te / căci, / un corp *pur* nu poate să se / cace. / Ceea ce el caca / este lipiciul

spiritelor / obsedate să-i fure ceva / căci fără corp nu se poate exista” (în *84*, p. 113). În *le Pese-Nerfs* se putea deja citi: „Dragă prietene, ceea ce-ai luat drept operele mele nu erau decât deşeurile mele” (I, p. 91).

Opera mea, urma mea, excrementul care *mă* fură *de* propriul meu bine după ce *eu* însumi am fost furat *la* naşterea mea trebuie, prin urmare, refuzat A-l refuza nu înseamnă însă aici a-l îndepărta, ci, dimpotrivă, a-l reţine. Pentru a mă păzi, pentru a-mi păstra corpul şi cuvântul, trebuie să reţin opera în mine*, să mă confund cu ea pentru ca între ea şi mine, Hoţul să nu mai aibă nicio şansă şi s-o împiedic să (de) cadă departe de mine sub formă de scriere. Căci „orice scriere e o

1 Ne-am abţinut. În mod deliberat fireşte, de la tot ceea ce se cheamă „referinţă biografică”. Dacă reamintim acum că Artaud a murit din cauza unui cancer la rect nu o facem pentru ca excepţia să întărească regula cea adevărată, ci pentru că suntem de părere că statutul (care rămâne de stabilit) al acestei remarce, ca şi al altora asemănătoare, nu trebuie să fie acela al amintitei „referinţe biografice”.

Noul statut – de stabilit – este acela al raporturilor dintre existentă şi text. Dintre aceste două forme de textualitate şi scriitura generală în interiorul căreia ele se articulează.

Cuvântul suflat porcărie” (*le Pese-Nerfs*, I, p. 95). Astfel, ceea ce mă deposedează şi mă îndepărtează de mine, ceea ce rupe proximitatea mea faţă de mine însumi mă murdăreşte: astfel, eu mă despart de puritatea proprietăţii mele (*je m'y de partis de mon propre*). Propriu/curat (*propre*) e numele subiectului apropiat de sine – care e ceea ce e –, abject, numele obiectului, al operei în derivă Am un nume propriu atunci când sunt curat (*propre*). Copilul nu intră, în societatea occidentală – şi în primul rând la şcoală –, sub numele său, nu este cu adevărat bine numit decât atunci când este curat Ascunsă sub aparenta sa dispersie, unitatea acestor semnificaţii, unitatea propriului că ne-murdărie a subiectului apropiat în mod absolut de sine, nu survine înaintea epocii latine a filosofiei (*proprius* se leagă *a* & *prope*) şi, din acelaşi motiv, determinarea metafizică a nebuniei ca rău de alienare nu putea începe să se coacă. (Nu facem, se înţelege, din fenomenul

lingvistic o cauză ori un simptom: pur şi simplu, conceptul de nebunie nu se fixează decât în perioada unei metafizici a subiectivităţii proprii, curate.) Artaud *solicită* această metafizică, o *zdruncină* atunci când ea se minte şi pune drept condiţie a fenomenului propriului despărţirea, la propriu, de propriu (alienare a alienării); continuă să o *ceară*, să se hrănească din fondul ei de valori, vrea să fie mai fidel faţă de acesta decât ea însăşi restaurând în mod absolut propriul în ajunul oricărei discesiuni.

Ca şi excrementul, ca şi bastonul fecal, metaforă, ştim şi asta, a penisului1, opera *ar trebui* să rămână în picioare. Ca excrement, opera nu este însă decât materie: nu are nici viaţă, nici forţă, nici formă. Cade întotdeauna, prăbuşindu-se neîntârziat în afara mea Iată de ce opera – poetică sau de alt fel – nu mă va ridica niciodată în picioare. Niciodată n-am să mă înalţ în ea Salvarea, statutul, faptul-de-a-se-ţine-drept (*V etre-debout*) nu vor fi, prin urmare, posibile decât într-o artă fără operă. Orice operă fiind întotdeauna o operă a morţii, arta fără operă, dansul ori teatrul cruzimii, va fi însăşi arta vieţii. „Am spus

cruzime ca şi cum aş fi spus viaţă” (IV, p. 137).

Ridicându-se împotriva lui Dumnezeu şi crispându-se împotriva operei, Artaud nu renunţă, totuşi, la salvare. Dimpotrivă Soteriologia va fi escatologia corpului propriu/curat, *Starea I* corpului meu va face / Judecata de Apoi” (în *84*, p. 131). Corp-propriu/curat-drept-în-picioa-re-fără-deşeuri. Răul. Murdăria o constituie *critica* şi *clinica*: faptul de a

1 în... Preambulul” la *Opere complete*, Artaud scrie: „Bastonul din «Noile Revelaţii ale Fiinţei» a căzut în buzunarul negru, ca şi mica spadă. Există pregătit un alt baston care-mi va însoţi operele complete, într-o luptă corp la corp nu cu nişte idei, ci cu maimuţele ce nu încetează să le îndese cu furca de sus în jos în conştiinţa mea, în organismul meu de ele cariat... Bastonul meu va fi cartea aceasta excesivă, invocată de antice rase azi moarte şi fremătând în fibrele mele, ca nişte fiice excoriate” (pp. 12 – 13).

deveni, în propriul corp şi propriul cuvânt, o operă, un obiect livrat*, dat fiind că este culcat, precipitării furtive a

comentariului Căci singurul lucru care, prin definiţie, nu se lasă niciodată comentat este viaţa corpului, carnea vie pe care teatrul o menţine întreagă în pofida răului şi a morţii Boala e imposibilitatea faptului-de-a-se-ţine-drept în dans şi în teatru. „Nu există ciumă, / holeră, / variolă neagră / decât din cauză că dansul / şi prin urmare teatrul / n-au început încă să existe” (în *84*, p. 127).

Tradiţie a poeţilor nebuni? Hölderlin: „Ci nouă, în furtunile lui Dumnezeu ni-e hărăzit / Poeţi! să stăm cu fruntea sus, descoperită (*d'eti-e debout, la fete de couverte,* trad fr. J. Fedier], / Fulgerul Tatălui, chiar el, cu mâna noastră / Să-l apucăm, şi-apoi ascunsă-n cântec / Poporului cereasca-ofrandă să i-o-ntindem” („Precum în zi de sărbătoare...” [în Hölderlin, *Imnuri şi ode,* trad Ştefan Aug. Doinaş şi Virgil Nemoianu, Minerva, col. „Biblioteca pentru toţi”, Bucureşti, 1977, p. 284]). Nietzsche: „... să mai spun că trebuie să ştii s-o faci [să dansezi] folosind şi condeiul? (*Amurgul idolilor* [trad Al. Şahighian, op. cit., p. 499]). Sau: „Valoare au numai ideile după care ai *umblat*” (*ibid.* [p. 457]). Am putea fi, prin urmare, tentaţi, sub acest aspect ca şi sub multe altele, să-i cuprindem pe aceşti trei

poeţi nebuni, însoţiţi de alţi câţiva, în elanul unui acelaşi comentariu şi în continuitatea unei unice genealogii2. Există mii

* în original: *objet livre*, „obiect livrat” sub formă de carte (*livre*).

1 „Fulgerul Tatălui, chiar el, cu mâna noastră / Să-l apucăm...” „Să ştii să dansezi folosind şi condeiul...” „Bastonul... mica spadă... un alt baston... Bastonul meu va fi cartea aceasta excesivă...” Iar în „Les Nouvelles Revelations de l’Etre”: „Fiindcă în ziua de 3 iunie 1937 s-au ivit cei cinci şeipi care se aflau deja în sabia a cărei forţă de decizie e reprezentată printr-un baston! Ce înseamnă asta? Asta înseamnă că Eu cel care vorbesc am o Sabie şi un Baston” (p. 18). Alăturăm aici acest text al lui Genet: „Toţi spărgătorii vor înţelege aura de demnitate de m-a încununat atunci când am ţinut în mână manivela, «condeiul». Autoritatea ce emana din greutatea, materia, calibrul şi, în fine, funcţia sa m-a făcut bărbat Aveam dintotdeauna nevoie de această vergea de oţel pentru a mă elibera cu totul de stările tulburi, de atitudinile umile, şi pentru a atinge simplitatea limpede a virilităţii” („Miracle de la rose”,

(*Euvres completes*, II, p. 205).

2 Să recunoaştem: Artaud este primul care a vrut să adune într-un arbore martirologic vasta familie a nebunilor de geniu. O face în *Van Gogh, le suicide de la socie te* (1947), unul dintre rarele texte în care Nietzsche este numit, alături de alţi „sinucişi" (Baudelaire, Poe, Nerval, Nietzsche, Kierkegaard, Hölderlin. Coleridge: cf. P. 15). Ceva mai departe (p. 65). Artaud scrie: ... Nu, Socrate nu avea acest ochi, înaintea lui [a lui Van Gogh] poate doar nefericitul de Nietzsche a mai avut privirea aceasta capabilăsă despoaie sufletul, să elibereze corpul din strânsoarea sufletului, să dezgolească corpul omului. În afara subterfugiilor spiritului".

Cuvântul suflat de alte texte despre faptul-de-a-se-ţine-drept şi despre dans care ar veni, într-adevăr, să încurajeze un atare plan. N-ar rata acesta însă, atunci, tocmai decizia esenţială a lui Artaud? Faptul-de-a-se-ţine-drept şi dansul, de la Hölderlin la Nietzsche, rămân, poate, metaforice. Ridicarea (*l'e reaction*), în orice caz, nu trebuie deportată în operă, delegată poemului, expatriată în suveranitatea

cuvântului ori a scrisului, în faptul-de-a-se-ţine-drept la rădăcina literei ori la capătul condeiului. Faptul-de-a-se-ţine-dreaptă al operei reprezintă, încă şi mai precis, dominaţia literei asupra suflului. Nietzsche a denunţat, desigur, structura gramaticală a temeliilor unei metafizici ce trebuie demolată, dar a interogat el vreodată, în originea ei, relaţia dintre securitatea gramaticală, recunoscută de el, şi faptul-de-a-se-ţine-dreaptă al literei? Heidegger anunţă acest lucru într-o foarte rapidă sugestie din *Introducere în metafizică*: „Grecii considerau limba optic, într-un sens relativ larg, mai exact din punctul de vedere al scrisului. Aici vorbitul încremeneşte (*vient a stance*). Limba este. Adică rezistă [stă în picioare: *se tient debout*), în ochiul cuvântului. În semnele scrierii, în litere, Ypâu.u. ATO. De aceea gramatica reprezintă limba fiinţândă, în vreme ce, prin fluxul vorbelor, limba se pierde în inconsistent Astfel, aşadar, până în epoca noastră, teoria limbii a fost interpretată gramatical” (trad fr. G. Kahn, p. 74). Ceea ce are, paradoxal, darul de a confirma dispreţul faţă de literă, dispreţ care. În *Phaidros* de exemplu, salvează scriitura metaforică privită ca

înscriere primă a adevărului în suflet; o salvează şi, mai presus de orice, se referă la ea ca la garanţia cea mai sigură şi la sensul propriu al scrierii (276 a).

Metafora vrea s-o distrugă Artaud cu faptul-de-a-se-ţine-drept ca ridicare (*e reaction*) metaforică în opera scrisă vrea el să termine1. Această alienare în metafora operei scrise e chiar fenomenul superstiţiei şi „trebuie să terminăm cu această superstiţie a textelor şi a poeziei scrise" (*Teatrul şi dublul său*, V, pp. 93 – 94). Superstiţia constituie, prin urmare, esenţa raportului nostru cu Dumnezeu, a persecuţiei la care suntem supuşi de către marele furtiv. Astfel încât soteriologia trece prin distrugerea operei şi a lui Dumnezeu. Moartea

* în original: *dans l'etre-debout sur le pied de la lettre ou au boul de la plume*. Jocul este indus de existenţa. În limba franceză, a expresiei idiomatice *au pied de la lettre*. Care înseamnă tocmai „literal".

„V-am spus: fără opere, fără limbă, fără vorbire, fără spirit, nimic.

Nimic în afara unei frumoase Apăsări pe Nervi

Un soi de staţiune (*station*) de neînţeles

şi dreaptă în mijlocul a tot în spirit” (*le Pese-Nerfs*. I.P. 96).

lui Dumnezeul ne va asigura mântuirea pentru că numai ea poate să trezească Divinul. Numele omului – fiinţă scato-teologică, fiinţă capabilă să se lase pângărită de operă şi constituită de raportul pe care-l întreţine cu Dumnezeul hoţ – desemnează coruperea istorică a Divinului de nenumit. „Iar această facultate este în exclusivitate umană. Aş spune chiar că tocmai această infecţie a umanului ne strică acele idei care s-ar fi cuvenit să rămână divine; căci, departe de-a crede că supranaturalul şi divinul au fost născocite de om, consider că intervenţia milenară a omului e cea care a sfârşit prin a ne corupe divinul” (*ibid*., p. 13). Dumnezeu e, aşadar, un păcat împotriva divinului Esenţa vinovăţiei e scato-teologică. Gândirea căreia esenţa scato-teologică a omului i se dezvăluie ca atare nu poate fi o simplă antropologie ori un umanism metafizic. O astfel de gândire ţinteşte dincolo de om, dincolo de metafizica teatrului occidental, ale cărei „preocupări... duhnesc incredibil a om, omul provizoriu şi material, aş spune chiar *omul-hoit*” (IV, p. 51; cf. ŞI III, p. 129,

în care o scrisoare injurioasă adresată Comediei Franceze denunţă în termeni cât se poate de clari vocaţia scatologică a conceptului şi operaţiunilor specifice acestei instituţii).

Prin acest refuz al încremenirii (*stance*) metaforice în operă şi în ciuda unor asemănări frapante (aici, în ciuda trecerii dincolo de om şi de Dumnezeu), Artaud nu este fiul lui Nietzsche. Şi cu atât mai puţin al lui Hölderlin. Ucigând metafora (a-se-ţine-drept-în-afara-sinelui-în-opera-furată), teatrul cruzimii ne va arunca spre „o nouă idee de *Pericol*” (scrisoare către Marcel Dalio, V, p. 95), Aventura Poemului

1 „Căci chiar infinitul a murit, / infinit este numele unui mort” (în *84*, p. 118). Ceea ce înseamnă că Dumnezeu n-a murit într-un moment dat al istoriei, ci că Dumnezeu este Mort pentru că el e numele Morţii înseşi, numele morţii din mine şi a ceea ce, *furâ*ndu-*mă la naştere*, mi-a *început* viaţa Cum Dumnezeu-Moartea e diferenţa în viaţă, el n-a încetat nicio clipă să moară, adică să trăiască. „Căci chiar infinitul a murit / infinit este numele unui mort / care n-a murit” (*ibid.*). Viaţa fără diferenţă, viaţa

fără moarte, ea singură va birui moartea şi pe Dumnezeu. Dar o va face negându-se ca viaţă, în moarte şi devenind Dumnezeu însuşi. Dumnezeu e. Aşadar, Moartea: Viaţa infinită, fără diferenţă, aşa cum e ea atribuită lui Dumnezeu de onto-teologia sau metafizica clasică (cu excepţia ambiguă şi remarcabilă a lui Hegel) căreia Artaud îi aparţine încă. Dar cum moartea e numele diferenţei în viaţă, a finitudinii ca esenţă a vieţii, infinitatea lui Dumnezeu, ca Viaţă şi Prezenţă, este celălalt nume al finitudinii. Dar celălalt nume al aceluiaşi lucru *nu înseamnă* acelaşi lucru ca şi primul nume. Nu îi e *sinonim, şi aceasta este toată istoria*.

Cuvântul suflat este ultima angoasă ce trebuie învinsă înainte de aventura Teatrului1, înaintea fiinţei în propria ei staţiune.

Cum va reuşi teatrul cruzimii să mă salveze, să-mi redea însăşi instituirea cărnii mele? Cum va izbuti el să împiedice propria mea viaţă să cadă în afara mea? Cum mă va feri el „să trăiesc / asemenea «Demiurgului» / cu / un corp furat prin efracţie” (în *84*, p. 113)?

Rezumând organul, în primul rând. Distrugerea teatrului clasic – şi a metafizicii

pe care acesta o pune în scenă – presupune ca prim gest reducerea organului. Scena occidentală clasică defineşte un teatru al organului, teatru de cuvinte, deci de interpretare, de înregistrare şi de traducere, de derivare pornind de la un text prestabilit, de la o tablă a legii scrisă de un Dumnezeu-Autor, unic posesor al cuvântului prim. De la un stăpân deţinător al verbului furat pe care doar îl împrumută sclavilor săi, regizorilor şi actorilor săi. „Dacă autorul este cel care dispune de limbajul cuvintelor, iar regizorul sclavul acestuia, aceasta este o simplă chestiune de cuvinte. După sensul atribuit în general termenului de regizor, apare o confuzie izvorâtă din faptul că Pentru noi, acesta nu e decât un artizan, un adaptator, un fel de traducător veşnic menit să transpună dintr-un limbaj în altul o operă dramatică; această confuzie nu va fi posibilă, iar regizorul nu va fi constrâns să ocupe o poziţie ştearsă în faţa autorului decât atâta timp cât va rămâne înţeles că limbajul verbal este superior celorlalte şi că teatrul nu admite altul” (*Teatrul şi dublul său*. IV, p. 143 [trad. Rom, op. cit., p. 96]) 2. Diferenţele din care trăieşte metafizica teatrului occidental

(autor-text/

1 Iată de ce poezia ca atare rămâne în ochii lui Artaud o artă abstractă, indiferent că e vorba de rostirea sau de scriitura poetică. Numai teatrul este artă totală în care. Pe lângă poezie, muzică şi dans, se produce ascensiunea (*surrection*) corpului însuşi. Şi iată de ce gândirea însăşi a lui Artaud, în nervul ei central, ne scapă atunci când vedem în el, *înainte de toate,* un poet Aceasta, fireşte, numai dacă nu facem din poezie un gen nelimitat, adică teatrul cu spaţiul său real. Până unde putem să-l urmăm pe M. Blanchot, atunci când acesta scrie:. Artaud ne-a lăsat un document major, care nu este altceva decât o Artă poetică. Recunosc că el vorbeşte despre teatru, dar în cauză este exigenţa poeziei, în măsura în care ea nu se poate împlini decât refuzând genurile literare limitate şi afirmând un limbaj mai original... nu mai este vorba, atunci, doar despre spaţiul real aşa cum ni-l prezintă scena, ci despre un *alt* spaţiu...”? Până unde avem dreptul să adăugăm. Între paranteze, „de poezie” atunci când cităm o frază a lui Artaud care defineşte „cea mai înaltă idee de teatru” (cf. *La cruelle rai son*

poe tique, p. 69)?

2 Stranie asemănare, o dată în plus. A lui Artaud cu Nietzsche. Elogiul adus misterelor de la Eleusis (IV.P. 63) şi un anumit dispreţ faţă de latinitate (p. 49) nu ar face decât s-o confirme. Există, totuşi, o diferenţă ascunsă, spuneam foarte lapidar ceva mai sus. Şi este momentul acum s-o precizăm. În *Naşterea tragediei*. În momentul în care (paragraful 19) desemnează... Cultura regizor-actori), diferenţierea şi releele sale îi transformă pe „sclavi" în comentatori, adică în organe. În cazul de faţă, în organe de înregistrare. Or, „trebuie să credem într-un sens al vieţii reînnoit prin teatru, în care omul se ridică neînfricat la rangul de *maestru* [în original *maître*, cu sensul mai mult de „stăpân" (n.t.)] *a ceea ce nu există încă* (eu subliniez), dându-i viaţă. Tot ceea ce nu s-a născut mai poate încă să se nască, cu condiţia ca socratică" în „conţinutul ei cel mai adânc" şi sub denumirea ei cea mai „acută" ca o „cultură a operei", Nietzsche îşi pune întrebări cu privire la naşterea recitativului şi a aşa-numitului *stilo rappresentativo*. Această naştere nu poate

să ne trimită decât la nişte instincte contra naturii, străine de orice estetică, apolinică sau dionisiacă. Recitativul, adică aservirea muzicii faţă de libret, răspunde, în ultimă instanţă, fricii şi nevoii de securitate, „nostalgiei către idilă”, „credinţei în existenţa unei societăţi preistorice, compuse din oameni buni şi artişti”. „Recitativul era considerat ca limba redescoperită a acelui om primitiv”... Opera era „o consolare pentru acel pesimism care atrăgea puternic minţile cele mai înţelepte din acea epocă atât de nesigură în toate privinţele”. Şi iată, la fel ca în *Teatrul ţi dublul său,* locul textului recunoscut ca fiind acela al stăpânirii uzurpate şi al propriei – non-metaforice – practici a sclaviei. Dispunerea textului constituie stăpânirea „Opera e creaţia omului teoretic, a criticului amator, nu a artistului; acesta este unul din faptele cele mai stranii din istoria tuturor artelor. Era o pretenţie a auditorilor cu totul nemuzicali ca, în primul rând, să priceapă cuvintele. Astfel, spuneau ei, nu se putea nădăjdui o renaştere a artei muzicale, decât descoperind un mod de a cânta în care textul ar domina contrapunctul, aşa cum stăpânul domină sluga” [trad rom Ion

Dobrogeanu-Gherea şi Ion Herdan, în vol. *De la Apollo la Faust*, antologie, cuvânt înainte şi note introductive de Victor Ernest Maşek, Ed. Meridiane. Bucureşti, 1978, pp. 265 – 268]. Şi, în alt loc, referitor la obişnuinţa „de a te bucura separat de text – prin lectură” („Drama muzicală grecească”, în *Naşterea tragediei*), referitor la raporturile dintre ţipăt şi concept („Concepţia dionisiacă despre lume”), referitor la raporturile dintre „simbolismul gestului” şi „tonul subiectului vorbitor”, referitor la relaţia „hieroglifică” dintre textul unui poem şi muzică, referitor la ilustraţia muzicală a poemului şi la proiectul de a „conferi muzicii un limbaj inteligibil” („E lumea pe dos. E ca şi cum fiul ar vrea să-şi nască tatăl”, fragment despre „Muzică şi limbaj”, *ibid*.), nenumărate formulări îl anunţă pe Artaud Aici însă, la fel ca dansul în alte părţi, muzica este cea pe care Nietzsche doreşte s-o elibereze de sub tirania textului şi a recitării. Eliberare abstractă, desigur, în ochii lui Artaud Numai teatrul, artă totală care cuprinde şi utilizează muzica şi dansul alături de celelalte forme de limbaj, poate să realizeze această eliberare. Chiar dacă, la fel ca şi

Nietzsche, prescrie deseori dansul. Artaud. Nu trebuie să uităm acest lucru, nu îl abstrage niciodată din teatru. Chiar dacă l-am considera în sens literal şi nu. Aşa cum spuneam mai sus. Într-un sens analogic, dansul nu ar fi câtuşi de puţin totuna cu teatrul. Artaud n-ar spune, probabil, precum Nietzsche: „Nu pot să cred decât într-un Dumnezeu care ar şti să danseze". Şi aceasta nu numai pentru că Aşa cum Nietzsche însuşi ştia

Cuvântul suflat noi să nu ne mulţumim să rămânem doar nişte simple organe de înregistrare" (*Teatrul şi Cultura*, IV, p. 18 [trad rom, p. 14]).

Mai înainte însă de a fi corupt metafizica teatrului, ceea ce vom numi diferenţiere organică făcuse ravagii în corp. *Organizarea* este articularea, îmbinarea funcţiilor sau a membrelor (apopov, *artus*), travaliul şi jocul diferenţierii acestora Aceasta constituie în acelaşi timp membrura şi dezmembrarea propriului meu (corp). Artaud se teme de corpul articulat tot aşa cum se teme de limbajul articulat, se teme de membru la fel cum se teme de cuvânt, printr-una şi aceeaşi mişcare, dintr-una şi aceeaşi raţiune. Căci articularea este

structura corpului meu, iar structura este întotdeauna structură de expropriere, împărţirea corpului în organe, diferenţierea internă a cărnii deschide golul prin care corpul îşi devine lui însuşi absent, dându-se drept, luându-se pe sine însuşi drept spirit Or, „nu există spirit, nu există decât diferenţieri ale corpurilor” (3 – 1947). Corpul, care „caută tot timpul să se adune” 1, îşi scapă lui însuşi prin ceea ce îi permite să funcţioneze şi să se exprime, ascultându-se, cum se spune despre bolnavi, pe el însuşi, de-rutându-se, prin urmare, de la el însuşi. „Corpul e corpul, / este singur / şi nu are nevoie de organe, / corpul nu este niciodată organism, / organismele sunt duşmanii corpului, / lucrurile pe care le facem au loc singure fără concursul vreunui organ, / orice organ este un parazit. / îndeplineşte o funcţie parazitară / menită a prea bine. Dumnezeu nu ar şti să danseze, ci pentru că dansul singur este un teatru sărăcit Această precizare se dovedeşte cu atât mai necesară cu cât Zarathustra îi condamnă şi pe poeţi şi opera poetică ca alienare a corpului în metaforă. „Despre poeţi” începe astfel: „De când cunosc mai bine corpul – zicea odată

Zarathustra unui discipol – spiritu-mi pare spirit doar simbolic; şi tot ce este «imuabil» – de-asemenea e numai un simbol.

— Te-am auzit odată spunând acestea – i-a răspuns discipolul; iar după-aceea ai adăugat: însă poeţii mint prea mult De ce-ai zis că poeţii mint prea mult?… Le place mult să apară ca-mpăciuitori [în sensul de „mediatori” (». /.)]; dar pentru mine ei rămân mijlocitori şi speculanţi, doar jumătăţi de om şi necinstiţi! / Vai, m-am abătut şi eu cu mrejele la marea lor. Nădăjduind un pescuit bogat; dar tot ce-am prins a fost un cap de zeu străvechi” [trad rom. Ştefan Aug. Doinaş. *Aşa grăit-a Zarathustra*, Ed Humanitas, Bucureşti. 1994. Pp. 187 – 189]. Nietzsche dispreţuia spectacolul („Spiritul poetului are nevoie de spectatori, chiar dacă aceştia sunt nişte vite”) şi ştim că, pentru Artaud, vizibilitatea teatrului trebuia să înceteze a mai fi un obiect de spectacol. Nu se pune problema. În această confruntare, de a ne întreba cine, dintre Nietzsche şi Artaud. A mers mai departe cu distrugerea la o astfel de întrebare, prostească, părem poate a răspunde că Artaud într-o altă direcţie însă. Am putea, la fel de legitim, susţine

contrariul.

1 în *Centre-Noeuds*. Rodez, aprilie 1946. Publicat în *Juin*. *Tir*. 18.

face să trăiască o fiinţă care nu trebuia să existe” (în *84,* p. 101). Organul adăposteşte, prin urmare, diferenţa străinului în propriul meu corp, este întotdeauna organul pieirii mele, şi acesta constituie un adevăr atât de originar, încât nici inima, organ central al vieţii, nici sexul, organ prim al vieţii, nu au cum să-i scape: „Nu există, aşadar, nimic mai abject de inutil şi de superfluu decât organul numit inimă, / care e cel mai murdar mijloc pe care fiinţele au putut să-l inventeze pentru a pompa viaţă în mine. / Bătăile inimii nu sunt altceva decât o manevră la care fiinţa neîncetat se dedă asupră-mi pentru a-mi lua ceea ce neîncetat eu îi refuz...” (în *84,* p. 103). Şi mai departe: „Un om adevărat nu are sex” (p. 112) 1. Omul adevărat nu are sex pentru că el trebuie să fie sexul său. În clipa în care sexul devine organ, el îmi devine străin, mă abandonează prin faptul de a dobândi, astfel, autonomia arogantă a unui obiect umflat şi plin de sine. Această umflare a sexului devenit obiect separat

este un soi de castrare. „Spune că mă vede foarte preocupat de sex. Însă de sexul încordat şi umflat ca un obiect” (*Arta ţi moartea*, I, p. 145).

Organul, loc al perdiţiei. Dat fiind că centrul său are întotdeauna forma orificiului. Organul funcţionează întotdeauna ca o gură (de scurgere). Reconstituirea şi re-instituirea cărnii mele vor urma, prin urmare, închiderii asupra lui însuşi a corpului şi reducerii structurii organice: „Eram viu / şi eram *acolo dintotdeauna*. *I* Mâncam? / Nu, / dar când mi-era foame mă trăgeam înapoi cu întregul meu corp şi nu mă mâncam pe mine însumi / dar toate acestea s-au descompus, / o operaţie ciudată avea loc... / Dormeam? / Nu, nu dormeam, / trebuie să fii cast pentru a şti să nu mănânci. / A deschide gura înseamnă a te deschide miasmelor. / Fără gură, atunci! / Nu gură, / nu limbă, / nu dinţi, / nu laringe. / nu esofag, / nu stomac, / nu pântece, / nu anus. / Am să reconstruiesc omul care sunt” (nov. 1947, în *84*, p. 102). Şi mai jos: „(Nu este vorba în mod special de sex sau de anus / care sunt, de altfel, de eliminat şi de lichidat...)” (în *84*, p. 125). Reconstituirea corpului trebuie să fie

autarhică, ea nu trebuie să apeleze la forţe din afară; iar corpul trebuie refăcut dintr-o singură bucată. „Eu / mă / voi / fi / refăcut / pe mine însumi / în întregime /... prin mine însumi / care sunt un corp / şi nu cunosc în mine regiuni” (3 – 1947).

Dansul cruzimii ritmează această reconstrucţie şi este vorba, o dată în plus, de *locul ce se cere găsit*: „Realitatea încă nu e construită pentru că adevăratele organe ale corpului omenesc încă n-au fost compuse şi

1 Douăzeci şi doi de ani mai devreme, în / Ombilic *des limbes*: „Nu sufăr că Spiritul nu se află în viaţă şi că viaţa nu este Spirit, sufăr de pe urma Spiritului-organ. A Spiritului-traducere. A Spiritului-intimidare-a-lucrurilor pentru a le determina să intre în Spirit” (I, p. 48).

I

Cuvântul suflat aşezate. / Teatrul cruzimii a fost creat pentru a realiza această amplasare şi pentru a întreprinde, printr-un nou dans al corpului omului, o derută a acestei lumi a microbilor care nu e decât neant coagulat / Teatrul cruzimii vrea să facă să danseze, în perechi, pleoape şi

coate, rotule, femure şi degete, şi ca asta să se vadă” (în *84*, p. 101).

Teatrul nu putea să fie, aşadar, un gen printre altele pentru Artaud, om al teatrului mai înainte de a fi scriitor, poet şi chiar om de teatru: actor, cel puţin, tot atâta cât autor, şi nu doar pentru că a jucat foarte mult, nescriind decât o singură piesă şi militând pentru un „teatru avortat”; ci pentru că teatralitatea cere totalitatea existenţei, nemaitolerând instanţa interpretativă şi nici distincţia autor-actor. Prima urgenţă a unui teatru inorganic este emanciparea de text Chiar dacă sistemul riguros al acestei cerinţe nu apare decât în *Teatrul şi dublul său*, protestul împotriva literei a fost întotdeauna preocuparea principală pentru Artaud. Protest împotriva literei moarte care devine absenţă, îndepărtându-se radical de suflul viu şi de carne. Artaud a visat mai întâi la o grafie care să nu mai plece în derivă, la o inscripţie neseparată: încarnare a literei şi tatuaj sângeros. „Ca urmare a acestei scrisori [a lui J. Paulhan, 1923], am muncit încă o lună la scrierea unui poem verbal, şi nu gramatical, reuşit După care am renunţat Problema nu era, pentru mine,

aceea de a şti ce anume ar ajunge să se insinueze în cadrele limbajului scris, / ci în trama sufletului meu viu. / Prin câteva cuvinte intrate cu cuţitul în carnaţia care rămâne (*demeure*), *I* într-o încarnare ce moare (*meure*) sub cupola flăcării-insulă a unui felinar de eşafod...” (I, p. 9) 1.

Tatuajul însă paralizează gestul şi ucide vocea care, şi ea, aparţine cărnii Reprimă ţipătul şi şansa unei voci inorganizate încă. Mai târziu, plănuind să sustragă teatrul de sub domnia textului, a sufleurului şi a atotputerniciei logosului prim, Artaud nu va cufunda, pur şi simplu, scena în mutism. El nu va dori decât să resitueze în cadrul scenei, să-i sudordoneze acesteia, un cuvânt care, până atunci enorm, invadator, omniprezent şi plin de sine, cuvânt suflat, apăsase nemăsurat asupra spaţiului teatral va trebui ca, de-acum înainte, fără să dispară, acest cuvânt să rămână la locul lui şi în acest scop, să se modifice în însăşi

1 Zarathustra... Despre citit şi scris”: ... Din toate câte până-acum s-au scris, iubesc doar ceea ce s-a scris cu sânge. Scrie cu propriul tău sânge: şi vei descoperi că sângele e spirit. / Nu e deloc uşor să înţelegi

sângele altuia: urăsc pe cei care citesc din trândăvie. / Dacă-l cunoşti pe cititor, nu mai faci absolut nimica pentru el. Încă un veac de cititori – şi însuşi spiritul va-ncepe să se-mpută” [trad. Rom., op. cit., pp. 95 – 96].

funcţia sa: să înceteze a mai fi un limbaj de cuvinte, de termeni „într-un sens de definiţie” (*Teatrul şi dublul său*), de concepte care termină gândirea şi viaţa Abia în tăcerea cuvintelor-definiţii… Am putea să ascultăm viaţa mai bine” (*ibid.*). Va fi, prin urmare, retrezită la viaţă onomatopeea, gestul ce doarme în orice cuvânt clasic: sonoritatea, intonaţia, intensitatea iar sintaxa care va reglementa înlănţuirea cuvintelor-gesturi nu va mai fi o gramatică a predicaţiei, o logică a „spiritului clar” ori a conştiinţei cunoscătoare. „Când spun că nu voi juca nicio piesă scrisă, vreau să spun că nu voi juca nicio piesă bazată pe scris şi pe vorbire… şi că inclusiv partea vorbită şi scrisă va fi astfel într-un sens nou”. „Nu se pune problema suprimării vorbirii articulate, ci aceea de a da cuvintelor aproximativ aceeaşi importanţă pe care acestea o au în vise.”1

Străin dansului, imobil şi monumental

asemenea unei definiţii, materializat, adică aparţinând „spiritului clar”, tatuajul rămâne, aşadar, încă mult prea silenţios. Tăcere a unei litere eliberate, vorbind de una singură şi căpătând mai multă importanţă decât au cuvintele în vis. Tatuajul este un depozit, o operă, şi tocmai opera trebuie distrusă, ştim asta acum. Şi cu atât mai mult capodopera: trebuie „să ne descotorosim de capodopere” (titlul unuia dintre textele cele mai importante din *Teatrul şi dublul său* [cf. Trad rom., p. 61]). Şi aici, a răsturna puterea operei literale nu înseamnă a şterge complet litera: ci doar a o subordona instanţei ilizibilului sau măcar a analfabeticului. „Pentru analfabeţi scriu”. 2 Se poate observa în anumite civilizaţii neoccidentale, acelea tocmai care îl fascinau pe Artaud, că analfabetismul poate să se împace cu cea mai profundă şi mai vie cultură. Urmele înscrise pe corp nu vor fi, prin urmare, nişte incizii grafice, ci rănile primite în distrugerea Occidentului, a metafizicii şi a teatrului său, stigmatele acestui război nemilos. Deoarece teatrul cruzimii nu este un nou teatru menit să escorteze un nou roman care doar ar modifica din interior o tradiţie de neclintit

Artaud nu întreprinde o înnoire, o critică ori o repunere în discuţie a teatrului clasic: el înţelege să distrugă în mod efectiv, activ şi non-teoretic, civilizaţia occidentală, religiile acesteia

De ce n-am juca jocul serios al citatelor înrudite? Căci s-a scris, de atunci: „Faptul că visul dispune de cuvinte nu schimbă nimic, din moment ce. Pentru inconştient, acestea nu reprezintă decât un element de punere în scenă printre altele” (J. Lacan, „L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud”. În *Ecrits*. P. 511).

2 „Sub gramatică e gândirea, care este un oprobriu mult mai greu de învins, o fecioară mult mai îndărătnică (*reveche*). Mult mai dificil (*reche*) de învins când o iei drept un fapt înnăscut / Căci gândirea e o matroană care n-a existat dintotdeauna. / Ci pentru că vorbele umflate ale vieţii mele se umflă apoi. Singure. În b a ba-ul scrisului. Pentru analfabeţi scriu” (I. Pp. 10 – 11).

Cuvântul suflat şi întreaga filosofie care oferă temeliile şi decorul teatrului tradiţional sub forme, aparent, dintre cele mai novatoare.

Stigmatul, nu tatuajul: astfel, în

expunerea a ceea ce ar fi trebuit să constituie cel dintâi spectacol al teatrului cruzimii (*Cucerirea Mexicului*), încarnând „problema colonizării” şi care ar fi „reînviat în chip brutal, necruţător, sângeros fatuitatea întotdeauna vivace a Europei” (*Teatrul şi dublul său*, IV, p. 152 [trad rom., p. 101]), stigmatul ia locul textului: „Din ciocnirea între dezordinea morală şi anarhia catolică cu ordinea păgână, ea poate face să izbucnească conflagraţii nemaiauzite de forţe şi imagini presărate ici şi colo cu dialoguri brutale. Totul prin lupte de la om la om, fiecare purtând în el, ca pe nişte stigmate, cele mai opuse idei” (*ibid*. [p. 102]).

Actul de subversiune la care dintotdeauna Artaud a supus, astfel, imperialismul literei avea sensul negativ al unei *revolte* atâta vreme cât se producea în mediul” literaturii ca atare. Era vorba de cele dintâi opere din jurul scrisorilor către J. Riviere. Afirmaţia *revoluţionară1*, care va primi o remarcabilă expresie teoretică în *Teatrul şi dublul său*, îşi făcuse, cu toate acestea, simţită prezenţa încă din *Teatrul lui Alfred Jarry* (1926 – 1930). În acest text apărea deja prescripţia coborârii spre o

profunzime a manifestării forţelor unde distincţia între organele teatrului (autor-text / regizor-actor-public) nu devenise încă posibila Or, acest sistem de relee organice, această *diferanţă* n-a fost vreodată posibilă decât prin distiibuirea în jurul

1 Revoluţionară în sensul plin al acestui cuvânt şi în special în sens politic. Întreg *Teatrul şi dublul său* ar putea fi citit – dar nu aici – ca un manifest politic, altfel foarte ambiguu. Renunţând la acţiunea politică imediată, la gherilă, la ceea ce, în economia intenţiei sale politice, ar fi reprezentat o risipire de forţe, Artaud înţelegea să pregătească un teatru irealizabil fără ruina structurilor politice ale societăţii noastre. „Dragă prietene, n-am spus că vreau să acţionez direct asupra epocii; am spus că teatrul pe care vreau să-l fac presupune, pentru a fi posibil, pentru a fi acceptat de epocă, o altă formă de civilizaţie” (scrisoare către J. Paulhan, mai 1933 [trad. Rom., op. cit., p. 94]). Revoluţia politică trebuie, mai întâi, să smulgă puterea deţinută de literă şi de lumea literelor (cf. de pildă, post-scriptumul la *Manifest pentru un teatru avortat*: în numele revoluţiei teatrale

împotriva *literelor*. Artaud, vizându-i aici pe suprarealişti... revoluţionari cu articole de rahat"...îngenunchiaţi în faţa comunismului". Îşi afirmă dispreţul său pentru... O revoluţie de leneşi", pentru revoluţia înţeleasă ca „simplă transmitere a puterilor"...Sunt de pus undeva bombe. Însă la baza majorităţii obiceiurilor gândirii prezente, europene sau nu. Domnii suprarealişti sunt mai mult decât mine atinşi de aceste obiceiuri..."... Revoluţia cel mai urgent de împlinit" ar fi „un soi de regresiune în timp"... către... Mentalitatea sau numai, simplu, obiceiurile de viaţă din Evul Mediu" [*ibid.*, p. 130]. Unui obiect, carte sau libret Profuzimea căutată este, prin urmare, aceea a ilizibilului: „Tot ce aparţine ilizibilităţii... vrem să le vedem... triumfând pe o scenă..." [*ibid.*, p. 128]. În ilizibilitatea teatrală, în noaptea care precede cartea, semnul nu este încă separat de forţă1. El n-a devenit încă semn, în sensul în care îl înţelegem noi, dar nu mai este un *lucru*, adică ceea ce noi nu concepem decât prin opoziţie cu semnul. Nu are, atunci, nicio şansă să devină, ca atare, text scris sau vorbire articulată; nicio şansă să se înalţe şi să se umfle mai presus de

energeia pentru a acoperi, conform distincţiei humboldtiene, impasibilitatea posacă şi obiectivă a lui *ergon*. Or, Europa trăieşte tocmai de pe urma acestui ideal al separaţiei dintre forţă şi sensul înţeles ca text, şi aceasta exact în momentul în care, aşa cum sugeram ceva mai sus, crezând că înalţă spiritul deasupra literei, ea continuă să-i prefere acesteia scrierea metaforică. Această derivare a forţei în semn divizează actul teatral. Îl deportează pe actor departe de responsabilitatea sensului, îl transformă într-un interpret care lasă să i se insufle viaţa şi să i se sufle cuvintele, primindu-şi jocul ca pe un ordin, supunându-se asemenea unei vite plăcerii docilităţii El nu mai este atunci, ca şi publicul stând aşezat, decât un consumator, un estet, un „juiseur" [*ibid*, p. 11]. Scena încetează, atunci, a mai fi crudă, nu mai e scenă, ci un fel de agrement, ilustrarea luxoasă a cărţii în cel mai bun caz, un alt gen literar. „Dialogul – lucru scris şi vorbit – nu aparţine, în mod specific, scenei, ci cărţii; dovada o constituie faptul că, în manualele de istorie literară, se acordă un loc teatrului considerat ca o ramură accesorie a istoriei limbajului articulat" (p. 45. Cf. şi pp.

89,93,94,106,117,315 [în ed. Fr. Din care citează Derrida] etc).

A lăsa să ţi se sufle, astfel, cuvântul constituie, ca şi scrisul însuşi, arhifenomenul *rezervei*: abandonare de sine în voia furtivului, discreţie, separaţie şi, în acelaşi timp, acumulare, capitalizare, punere la adăpost, totodată, în decizia delegată sau amânată (*differee*). A lăsa cuvântul furtivului înseamnă a te asigura pe tine însuţi în diferanţă, adică în economie. Teatrul sufleurului edifică, prin urmare, sistemul fricii, pe care o ţine la distanţă cu ajutorul maşinăriei savante a mediaţiilor sale substanţializate. Ştim însă că, asemenea lui Nietzsche, numai că prin teatru, Artaud vrea să ne redea Pericolului şi Devenirii „Teatrul... se află în decadenţă pentru că s-a rupt... de Pericol” (IV, p. 51), de „Devenire” (p. 84). „Se pare, pe scurt, că ideea cea mai înaltă de teatru este aceea care ne împacă filosofic cu Devenirea” (p. 130).

A refuza opera şi a refuza să laşi să ţi se sufle cuvântul, corpul şi naşterea de către zeul furtiv înseamnă să te aperi de teatrul fricii care mulţi

1... Adevărata cultură acţionează prin exaltare şi forţă, iar idealul european al artei urmăreşte să arunce spiritul într-o atitudine despuiată de forţă, dar prezentă la exaltarea ei” [*ibid.*, p. 12].

plică diferenţele dintre eu şi eu. Restaurată în absoluta şi teribila ei proximitate, scena cruzimii mi-ar reda, astfel, imediata autarhie a naşterii mele. A corpului şi a cuvântului meu. Unde a definit Artaud scena cruzimii mai bine decât în *Ci-Gât*, în afara oricărei referinţe aparente la teatru: „Eu, Antonin Artaud, sunt fiul, / tatăl şi mama mea, / şi eu însumi”?

Dar teatrul astfel decolonizat nu va sucomba, oare, sub propria-i cruzime? Va rezista propriului său pericol? Eliberat de dicţie, sustras dictaturii textului, ateismul teatral nu va fi, astfel, livrat anarhiei improvizatoare şi inspiraţiei capricioase a actorului? Nu se pregăteşte o altă aservire? O altă sustragere a limbajului prin arbitrar şi iresponsabilitate? Pentru a preveni acest pericol care ameninţă, intestin, pericolul însuşi, Artaud, printr-o mişcare stranie, informează limbajul cruzimii într-o nouă scriitură: cea mai riguroasă, mai imperioasă, mai reglată, mai matematică,

mai formală cu putinţă. Incoerenţă aparentă, care ar putea sugera o obiecţie pripită. În fapt însă, voinţa de a păzi cuvântul păzindu-se pe sine însuşi în el comandă, cu logica ei atotputernică şi infailibilă, o răsturnare pe care trebuie s-o urmăm aici.

Către J. Paulhan: „Nu cred că îţi vei menţine obiecţiile şi după lectura Manifestului meu. Căci asta ar însemna ori că nu l-ai citit, ori că l-ai citit neatent Spectacolele mele nu vor avea nimic de-a face cu improvizaţiile lui Copeau. Oricât de adânc pătrund în concret, în afară, chiar dacă se instalează ferm în natura înconjurătoare şi nu în încăperile strâmte ale creierului, acestea nu sunt abandonate capriciului inspiraţiei inculte şi necugetate a actorului; mai cu seamă a actorului modern care. Ieşind din text, se aruncă şi nu mai ştie nimic. Nici nu mi-ar trece prin cap să las la voia întâmplării soarta spectacolelor mele şi a teatrului. Zău aşa” (sept 1932 [trad. Rom., op. cit., pp. 87 – 88]). „Mă las în voia febrei viselor, dar numai pentru a extrage de acolo legi noi. Caut multiplicarea, fineţea, ochiul intelectual în delir, nu vaticinarea

hazardată” (*Manifeste en langage chir*, I, p. 239).

Dacă trebuie, aşadar, să renunţăm „la superstiţia teatrală a textului şi la dictatura scriitorului” (p. 148) e pentru că acestea nu au putut să se impună decât graţie unui anumit model de vorbire şi scriere: vorbire reprezentativă a unei gândiri clare şi încheiate, scriere (alfabetică său. În orice caz. Fonetică) reprezentativă a unei vorbiri reprezentative. Teatrul clasic, teatru de spectacol, era reprezentarea tuturor acestor reprezentări. Or. Această diferanţă, aceste amânări. Aceste relee reprezentative relaxează şi eliberează jocul semnificantului. Multiplicând astfel locurile şi momentele sustragerii. Pentru ca teatrul să nu fie nici supus acestei structuri de limbaj şi nici abandonat spontaneităţii inspiraţiei furtive, el va trebui făcut să asculte de necesitatea unui alt limbaj şi a unei alte scriituri. Dincolo de hotarele Europei, în teatrul balinez, în vechile cosmogonii mexicană, hindusă, iraniană, egipteană etc, va trebui să căutăm, desigur, teme, dar uneori şi modele de scriere. De data aceasta, nu numai că scriitura nu va mai fi transcriere a vorbirii, nu numai că ea

va fi scriitura corpu/w/ însuşi, dar ea se va produce, în mişcările teatrului, conform regulilor hieroglifei, ale unui sistem de semne nemaiflat sub comanda instituţiei vocii. „Încălecarea de imagini şi de mişcări va conduce, prin ciocniri de obiecte, tăceri, ţipete şi ritmuri, la crearea unui adevărat limbaj fizic, bazat pe semne şi nu pe cuvinte” (IV, p. 149). Cuvintele înseşi, redevenite semne fizice netransgresate în direcţia conceptului, ci „luate într-un sens incantatoriu, cu adevărat magic – pentru forma şi pentru emanaţiile lor sensibile” (*ibid.*), vor înceta să mai aplatizeze spaţiul teatral, să-l mai culce la orizontală aşa cum făcea rostirea logică; îi vor restitui, dimpotrivă, „volumul” şi-l vor utiliza „în dedesubturile lui” (*ibid.*). Nu este o întâmplare dacă, de-acum înainte, Artaud va spune „hieroglifă” mai curând decât ideogramă: „Spiritul celor mai vechi hieroglife va prezida la crearea acestui limbaj teatral pur” (*ibid.*, cf. şi, în special, pp. 73,107 *sq.*). (Spunând „hieroglifa”, Artaud are în vedere numai *principiul* scrierilor aşa-zis hieroglifice care, se ştie, nu ignorau *în fapt* fonetismul.)

Nu numai că vocea nu va mai da ordine,

dar ea va trebui să se lase ritmată de legea acestei scriituri teatrale. Singurul mod de a ne elibera de libertatea de inspiraţie şi de cuvântul suflat este acela de a crea o stăpânire totală a suflului printr-un sistem de scriere nefonetică. De unde *Un atletism afectiv*, acest text ciudat, în care Artaud caută legile suflului în Cabala şi în *Yin şi Yang* şi vrea, „cu hieroglifa unui suflu, să regăsească o idee despre teatrul sacru" [trad. Rom., op. cit., p. 110]. Dat fiind că preferat întotdeauna scrisului, ţipătul, Artaud doreşte, acum, să elaboreze o scriitură riguroasă a ţipătului, precum şi un sistem codificat al onomatopeelor, expresiilor şi gesturilor, o veritabilă pasigrafie teatrală ducând dincolo de limbile empirice1, o gramatică universală a cruzimii: „Cele zece mii şi una de expresii ale feţei, luate în stadiul de mască, vor putea fi etichetate şi catalogate, în vederea participării directe şi simbolice la acest limbaj concret" (IV, 112). Artaud vrea chiar să regăsească, sub aparenta lor contingenţă, necesitatea producţiilor inconştientului (cf. P. 96). Calchiind întrucâtva

1 Preocuparea pentru scriitura universală transpare şi în *Lettres de Rodez* Artaud susţinea aici a fi scris într-o... Limbă care nu era franceza, dar pe care toată lumea o putea citi. Indiferent de naţionalitatea fiecăruia” (către H. Parisot).

Cuvântul suflat scriitura teatrală după scriitura originară a inconştientului, aceea, poate, despre care vorbeşte Freud în *Notiz über den „Wunderblock”* ca despre o scriitură care se şterge şi se reţine pe sine; aceasta după ce ne prevenise, totuşi, în *Traumdeutung*, împotriva metaforei inconştientului, text original subzistând alături de *Umschrift*, şi după ce comparase, într-un mic text din 1913, visul „mai curând decât cu un limbaj”, cu „un sistem de scriere” şi chiar de scriere „hieroglifică”.

În ciuda aparenţelor, adică în pofida metafizicii occidentale în întregul ei, această formalizare matematicistă ar elibera sărbătoarea şi genialitatea refulate. „Că aceasta şochează simţul nostru european al libertăţii scenice şi al inspiraţiei spontane e posibil, dar să nu se spună că această matematică e creatoare de ariditate şi de uniformitate. Minunea e că o senzaţie de bogăţie, de fantezie, de generoasă

prodigalitate se degajă din acest spectacol pus la punct cu o minuţie şi o conştiinţă înnebunitoare” (p. 67, cf. şi p. 72). „Actorii, cu costumele lor, alcătuiesc adevărate hieroglife care trăiesc şi se mişcă iar aceste hieroglife în trei dimensiuni sunt, la rândul lor, suprabrodate de un anumit număr de gesturi, de semne misterioase ce corespund nu se ştie cărei realităţi fabuloase şi obscure pe care noi. Oamenii Occidentului, am refulat-o definitiv” (pp. 73 – 74).

Cum sunt posibile această eliberare şi această înălţare a reprimatului? Şi nu în pofida, ci tocmai graţie acestei codificări totalitare şi acestei retorici a forţelor? Graţie *cruzimii*, care semnifică, înainte de toate, „rigoare” şi „ascultare a necesităţii” (p. 121)? Pentru că Interzicând hazardul, reprimind jocul maşinii, această nouă informare teatrală sutureaza toate faliile, toate deschiderile, toate diferenţele. Originea şi mişcarea lor activă, faptul de a amâna (*le dijfe rer*), diferanţa sunt *închise*. Numai aşa, în mod definitiv, cuvântul sustras ne este redat Numai aşa cruzimea se domoleşte, poate, în absoluta ei proximitate regăsită. Într-o altă reluare a devenirii, în perfecţiunea şi *economia*

repunerii ei în scenă. „Eu, Antonin Artaud, sunt fiul, / tatăl şi mama mea, / şi eu însumi” Aceasta este, conform dorinţei lui Artaud, *legea casei*, cea dintâi organizare a unui spaţiu de locuit, arhiscena Aceasta devine, atunci, *prezentă*, adunată în prezenţa ei, *văzută*, stăpânită, teribilă şi liniştitoare.

Nu graţie scriiturii, ci între două scriituri putuse diferanţa furtivă să se insinueze, punându-mi viaţa în afara operei (*hors d'oeuvre*) şi făcând din originea ei. Din carnea mea, exerga şi rămăşiţele neînsufleţite ale discursului mea Prin scriitura făcută carne, prin hieroglifa teatrală, trebuia distrus dublul, ştearsă scriitura *apo-crifă* care. Sustrăgându-mi fiinţa ca viaţă, mă ţinea la distanţă de forţa ascunsă. Acum. Discursul poate să-şi regăsească. În sfârşit, naşterea. Într-o perfectă şi permanentă prezenţă la sine. „Se întâmplă că acest manierism, sau hieratism excesiv, cu alfabetul său rostogolit, cu ţipetele rocilor ce plesnesc, cu foşnetele ramurilor, cu zgomotele de tăieri şi rostogoliri de lemne, compune în aer, în spaţiul vizual şi sonor, un fel de murmur material şi însufleţit Iată într-o clipă identificarea magică. ŞTIM CĂ NOI ÎNŞINE

VORBEAM” ([*ibid*, p. 56] Artaud subliniază). Cunoaştere *prezentă* a *pwpriului-trecut* al cuvântului nostru.

Identificare magică, fireşte. Diferenţa timpurilor ar fi de ajuns ca s-o dovedească. Şi e puţin spus că e magică. S-ar putea demonstra că este însăşi esenţa magiei. Magică şi, în plus, cu neputinţă de aflat cu neputinţă de aflat, „gramatica acestui nou limbaj” despre care Artaud concede că „este încă de găsit” (p. 132). Artaud s-a văzut nevoit *în fapt*, împotriva tuturor intenţiilor sale, să reintroducă prealabilul textului scris, în „spectacole”... „riguros compuse *şi fixate* o dată pentru totdeauna mai înainte de a fi jucate” (V, p. 41). „... Toate aceste tatonări, aceste căutări, aceste şocuri vor conduce, totuşi, la o operă, la o compoziţie *înscrisă* [subliniat de Artaud], fixată în cele mai mici detalii şi notată cu mijloace de notare noi. Compunerea, creaţia, în loc să se facă în creierul unui autor, se vor face în natura însăşi, în spaţiul real, iar rezultatul definitiv va rămâne tot atât de riguros şi de determinat ca acela al oricărei opere scrise, cu o imensă bogăţie obiectivă în plus” (pp. 133 – 134; cf. şi p. 118 şi p. 153). Chiar dacă Artaud n-ar fi

trebuit, aşa cum *a făcut1*, să repună în drepturi opera şi opera scrisă, însuşi proiectul său (de reducere a operei şi a diferenţei, deci a istoricităţii) nu indică, oare. Esenţa însăşi a nebu

1 Nu numai că Artaud a reintrodus opera scrisă în teoria sa despre teatru, dar. La urma urmei, el este şi autorul unei opere. Şi ştie acest lucru. Într-o scrisoare din 1946 (citată de M. Blanchot în *Arche*, 27 – 28,1948, p. 133), el vorbeşte despre aceste „două foarte scurte cărţi" (*Ombilic* şi *Pese-Nerfs*) care „se mişcă pe această absenţă profundă, înveterată, endemică a oricărei idei". „Pe moment, mi s-au părut pline de crăpături, de falii, de platitudini şi înţesate de avorturi spontane... Dar după scurgerea a douăzeci de ani, ele îmi par stupefiante, nu ca reuşită în raport cu mine, ci în raport cu inexprimabilul. Aşa capătă operele patină şi *mint*, toate, în raport cu scriitorul, constituind prin ele însele un adevăr bizar... Un inexprimabil exprimat prin opere care nu sunt decât nişte dezordini prezente..." Şi atunci, gândindu-ne la refuzul crispat al operei, n-am putea, oare, spune, cu aceeaşi intonaţie, exact

contrariul celor spuse de M. Blanchot în *Le livre a veniri* Nu: ... Fireşte, nu este o operă” (p. 49). Ci: „fireşte, nu este încă decât o operă”? în această măsură, ea autorizează efracţia comentariului şi violenţa exemplificării, tocmai aceea pe care nu am putut s-o evităm exact atunci când am înţeles să ne ferim de ea Dar poate că Astfel, necesitatea acestei incoerenţe devine, acum. Mai lesne de înţeles.

Cuvântul suflat mei? Această nebunie, ca metafizică a vieţii inalienabile şi a indiferenţei istorice, a lui „Spun / de peste / timp” (*Ci-Gât*), denunţa însă, nu mai puţin legitim, printr-un gest care nu oferea niciun ascendent vreunei alte metafizici, *cealaltă* nebunie ca metafizică vieţuind *în* diferenţă, în metaforă şi în operă, în alienare deci, fără a le gândi *ca atare*, dincolo de metafizică. Nebunia e la fel de bine alienare şi inalienare. Opera şi absenţa operei. Aceste două determinări se înfruntă la nesfârşit în câmpul închis al metafizicii, tot aşa cum se înfruntă, în istorie, cei pe care Artaud îi numeşte „alienaţii evidenţi” sau „autentici” şi ceilalţi. Aceste determinări se înfruntă, se articulează şi se schimbă între ele în mod necesar în categoriile,

recunoscute sau nu, dar întotdeauna recognoscibile, ale unui unic discurs istorico-meta-fizic. Conceptele de nebunie, alienare sau inalienare aparţin ireductibil istoriei metafizicii. Mai exact: acelei epoci a metafizicii care determină fiinţa ca viaţă a unei subiectivităţi proprii. Or, diferenţa – sau diferanţa, cu toate modificările dezvelite la Artaud – nu poate fi gândită ca atare decât dincolo de metafizică, în direcţia Diferenţei – sau a Duplicităţii – despre care vorbeşte Heidegger. S-ar putea crede că aceasta, dezvăluind şi în acelaşi timp acoperind adevărul, nedeosebind, în fapt, nimic, complice invizibilă a tot ceea ce este cuvânt, este puterea furtivă însăşi, dacă acest lucru n-ar însemna să confundăm categoria metafizică şi metaforică a furtivului cu ceea ce o face posibilă. Dacă „destrucţia”[1] istoriei metafizicii nu este, în sensul strict în care o înţelege Heidegger, o simplă depăşire, am putea atunci, zăbovind într-un loc care nu se află nici înăuntrul nici în afara acestei istorii, să ne punem întrebări referitor la ce anume leagă conceptul nebuniei de conceptul metafizicii în general: cea pe care Artaud o distruge şi cea pe care el se

încăpăţânează încă s-o edifice sau s-o prezerve printr-o aceeaşi mişcare. Artaud se menţine la limită, şi pe această limită am încercat să-l citim. Printr-o întreagă faţă a discursului său, el distruge o tradiţie care trăieşte *în* diferenţă, alienare şi negativ, fără a le vedea originea şi necesitatea Pentru a redeştepta această tradiţie, Artaud o readuce în faţa propriilor ei motive: prezenţa la sine, unitatea, identitatea cu sine, propriul etc. În acest sens. „Metafizica” lui Artaud. În momentele ei cele mai critice, constituie o împlinire a metafizicii occidentale, a ţelului ei cel mai profund şi mai permanent Printr-un alt mers al textului său însă, cel mai dificil, Artaud afirmă legea *crudă* (altfel spus. În sensul în care înţelege el acest cuvânt. Necesară) a diferenţei: lege adusă, de data aceasta, la

Iar nebunia se lasă, astăzi… distrusă” de aceeaşi desuucţie ca şi metafizica onto-teologică, ca şi opera şi cartea Nu spunem: textul.

conştiinţă, nu doar trăită în naivitatea metafizică. Această duplicitate a textului lui Artaud, în acelaşi timp mai mult şi mai puţin decât o stratagemă, ne-a obligat neîncetat să trecem de partea cealaltă a limitei, să

arătăm, astfel, închiderea (*la dăture*), finitudinea prezenţei în care el trebuia să se închidă pentru a putea să denunţe implicarea naivă în diferenţă. Şi atunci, diferiţii trecând neîncetat şi foarte repede unul în celălalt, iar experienţa *critică a diferenţei semănând* cu implicarea naivă şi *metafizică în diferenţă*, am putea părea, pentru o privire neexersată, că nu facem decât să criticăm metafizica lui Artaud plecând de la metafizică, în vreme ce este vorba de reperarea unei complicităţi fatale. Prin ea se afirmă apartenenţa necesară a tuturor discursurilor distructive, care trebuie să locuiască structurile pe care le nimicesc şi să adăpostească în acestea o dorinţă indestructibilă de prezenţă plină, de non-diferenţă: viaţă şi moarte în acelaşi timp. Aceasta este întrebarea pe care am vrut să o *punem*, în sensul în care pui o plasă, înconjurând o limită cu o întreagă reţea textuală, obligând la substituirea *discursului*, a ocolului impus prin locuri, pentru punctualitatea *poziţiei*. Fără durata şi urmele necesare ale acestui text, fiecare poziţie virează imediat în opusul ei. Şi aceasta ascultă de o lege. Transgresarea metafizicii prin această „gândire” care, ne

spune Artaud, n-a început încă riscă întotdeauna să revină la metafizică. Aceasta este întrebarea în care *suntem puşi*. Întrebare încă şi mereu învăluită ori de câte ori o vorbire, protejată de bornele unui câmp, se va lăsa provocată, de departe, de enigma de carne care a dorit să se cheme, la propriu, Antonin Artaud1.

1 La mult timp după ce am scris acest text. Citesc într-o scrisoare a lui Artaud către P. Loeb (cf. *Lettres Nouvelles*. Nr. 59, aprilie 1958): „această gaură goală dintre două foaie (*soufflets*)

de forţă *care nu erau*...” (septembrie 1969).

VII

FREUD ŞI SCENA SCRIITURII

Textul de faţă face parte dintr-o conferinţă rostită la *Institutul de psihanaliză* (Seminarul doctorului Green). Era vorba, cu această ocazie, să deschidem o dezbatere în jurul câtorva propuneri avansate în unele eseuri anterioare, mai ales în *Despre gramatologie* (*Critique*, 223/4).

Aceste propuneri – care vor rămâne aici într-un plan secundar – îşi aveau, oare, locul

în domeniul interogaţiilor psihanalitice? Iar în raport cu acest domeniu, unde îşi aveau ele atunci conceptele şi sintaxa?

Prima parte a conferinţei atingea aceste probleme la un mod foarte general. Conceptele centrale erau acelea de *prezenţă* şi *arhiurmă*. Vom indica sec, doar numindu-le, principalele etape ale acestei prime părţi.

1. Împotriva aparenţelor, deconstrucţia logocentrismului nu înseamnă o psihanaliză a filosofiei.

Aparentele: examinarea unei refulări şi a unei represiuni istorice a scriiturii de la Platon încoace. Această refulare constituie originea filosofiei ca *episteme*; a adevărului ca unitate dintre *logos* şi *phone*.

Refulare, nu uitare; refulare, nu excludere. Refularea, spune atât de bine Freud, nu respinge, nu evită şi nu exclude o forţă din exterior, ci conţine o reprezentare interioară, desemnând în lăuntrul său un spaţiu de represiune. Aici, ceea ce reprezintă o forţă, în speţă, a scriiturii – interioară şi esenţială vorbirii – a fost conţinut în afara vorbirii.

Refulare nereuşită: pe cale de

deconstituire istorică Tocmai această deconstituire ne interesează, această nereuşită e ceea ce conferă devenirii sale o anumită lizibilitate şi-i limitează opacitatea istorică. „Refularea nereuşită va prezenta mai mult interes în ochii noştri”, spune Freud. „Decât aceea care cunoaşte oarecare reuşită şi de cele mai multe ori nu ne îngăduie s-o studiem” (*G.W.*, X, p. 256).

Forma *simptomatică* a întoarcerii refulatului: metafora scriiturii care bântuie discursul european, precum şi contradicţiile sistematice în excluderea onto-teologică a urmei. Refularea scriiturii ca fiind ceva care ameninţă prezenţa şi controlul absenţei.

Enigma prezenţei „pure şi simple” ca reduplicare, repetiţie originară, auto-afectare. Diferanţă. Distincţia dintre controlul absenţei ca vorbire şi

Traducere de Dumitru Ţepeneag.

ca scriitură. Scriitura în vorbire. Halucinaţia ca vorbire şi halucinaţia ca scriitură.

Relaţia dintre *phone* şi conştiinţă. Conceptul freudian al reprezentării verbale ca preconştiinţă. Logo-fonocentrismul nu este o eroare filosofică sau istorică în care, accidental sau patologic, ar fi căzut istoria

filosofiei, a Occidentului, ba chiar a lumii, ci o mişcare şi o structură, necesare amândouă şi în mod necesar încheiate: istoria posibilităţii simbolice *în general* (înainte ca omul să se deosebească de animal, ba chiar înainte ca viul să se deosebească de neviu); istoria diferanţei, istoria ca diferanţă; care îşi află în filosofia ca *episteme*, în forma europeană a proiectului metafizic sau onto-teologic, manifestarea privilegiată, mondial stăpânitoare a disimulării, a cenzurii, a textului în general.

2. Încercare de justificare a unei reticenţe teoretice în utilizarea conceptelor freudiene altfel decât între ghilimele: toate aparţin, fără nicio excepţie, istoriei metafizicii, adică sistemului de represiune logocentrică organizat pentru a exclude sau înjosi, pentru a elimina şi a coborî, ca metaforă didactică şi tehnică şi ca materie servilă sau excremenţială, corpul urmei scrise.

De pildă, represiunea logocentrică nu este inteligibilă dacă se pleacă de la conceptul freudian de refulare; dimpotrivă, ea este cea care îngăduie să se înţeleagă

cum o refulare individuală şi originală a devenit posibilă în orizontul unei culturi şi al unei apartenenţe istorice.

De ce nu poate fi vorba nici de a-l urma pe Jung, nici de a urma conceptul freudian de urmă mnezică ereditară. Fără îndoială că discursul freudian – sintaxa ori, dacă preferăm, acţiunea lui – nu se confundă cu aceste concepte necesar metafizice şi tradiţionale. Fără îndoială că o atare apartenenţă nu îl epuizează. Dovadă precauţiile şi „nominalismul” cu care Freud mânuieşte convenţiile şi ipotezele conceptuale. Iar o gândire a diferenţei e mai puţin interesată de concepte decât de discurs. Numai că Freud n-a reflectat niciodată la sensul istoric şi teoretic al acestor precauţii.

Necesitate a unei munci imense de deconstrucţie a acestor concepte şi fraze metafizice care se condensează şi se sedimentează aici. De deconstrucţie a complicităţilor metafizice întreţinute de psihanaliză şi de ştiinţele zise umane (conceptele de prezenţă, de percepţie, de realitate etc). Fonologismul lingvistic.

Necesitate a unei chestionări explicite asupra sensului prezenţei în general:

comparaţie între demersul lui Heidegger şi acela al lui Freud. Epoca prezenţei, în sens heideggerian, şi nervura sa centrală, de la Descartes la Hegel: prezenţa ca şi conştiinţă, prezenţa pentru sine gândită în opoziţia conştient/inconştient. Conceptele de arhiurmă şi de diferanţă: de ce nu sunt nici freudiene. Nici heideggeriene.

Diferanţa. Predeschidere a diferenţei ontico-ontologice (cf. *Despre gramatologie*, p. 109) şi a tuturor diferenţelor care brăzdează concep *Freud şi scena scriturii* tuahtatea freudiana, în măsura în care pot, de exemplu, să se organizeze în jurul diferenţei dintre „plăcere" şi „realitate" sau să derive din ea Diferenţa dintre principiul plăcerii şi principiul realităţii, de pildă, nu e numai şi nici în primul rând o distincţie, o exterioritate, ci posibilitatea originară, în timpul vieţii, a ocolului, a diferanţei (*Aufschub*) şi a economiei morţii (cf. *Jenseits, G.W.*, XIII, p. 6).

Diferanţă şi identitate. Diferanţa în economia aceluiaşi. Necesitatea de a sustrage conceptul de urmă şi acela de diferanţă tuturor opoziţiilor conceptuale clasice. Necesitatea conceptului de arhiurmă şi a ştersăturii arhiei. Această

ştersătură care menţine lizibilitatea arhiei semnifică raportul de apartenenţă *gândită* la istoria metafizicii (*Despre gramatologie*, II, p. 32).

În ce privinţă conceptele freudiene de scriitură şi urmă încă mai sunt ameninţate de metafizică şi pozitivism? Despre complicitatea dintre aceste două ameninţări în discursul freudian.

Worin die Bahnung sonst bestent, bleibt dahingestellt. „În ce constă, de altfel, facilitarea, această întrebare rămâne deschisă”.

(*Esquisse d'une psychologie scientifique*)

Ambiţia noastră e limitată: vrem să recunoaştem în textul lui Freud câteva puncte de reper şi să izolăm, în pragul unei reflecţii organizate, acea parte a psihanalizei care se lasă cu greu cuprinsă în ţarcul logocentric, cel care limitează nu numai istoria filosofiei, dar şi mişcarea „ştiinţelor umane”, în speciala unei anume lingvistici. Dacă izbânda freudiană are o originalitate istorică, aceasta nu vine din coexistenţa paşnică ori din complicitatea teoretică pe care o întreţine cu lingvistica, cel puţin în ce priveşte fonologismul său

congenital.

Or, nu e o întâmplare dacă Freud, în momentele hotărâtoare ale parcursului său, recurge la modele metaforice care nu sunt împrumutate din limba vorbită, din formele verbale, şi nici măcar din scrierea fonetică, ci dintr-o grafie niciodată fixată, exterioară şi posterioară vorbirii Freud face apel la semne care nu vin să transcrie o vorbire vie şi deplină, prezentă sieşi, stăpână pe sine. La drept vorbind, şi aceasta va fi problema noastră, în cazul de faţă Freud *nu se slujeşte pur şi simplu* de metafora scrierii nefonetice; nu socoteşte oportun să mânuiască nişte metafore scripturale în scopuri didactice. Dacă această metaforică e indispensabilă, e pentru că ea lămureşte, poate, la rândul ei, sensul urmei în general şi în consecinţă, articulându-se pe acesta, sensul curent al scriiturii De fapt, Freud nici nu mânuieşte metafora, dacă a mânui metafore înseamnă a face cu ce cunoaştem aluzie la ce nu cunoaştem. Dimpotrivă, prin insistenţa investirii metaforice, el face să devină enigmatic ceea ce ni se pare a cunoaşte sub numele de scriitură o mişcare necunoscută de filosofia clasică se produce, poate, undeva între implicit şi explicit De la

Platon şi Aristotel, au fost fără încetare *ilustrate* prin imagini grafice relaţiile dintre raţiune. Şi experienţă, dintre percepţie şi memorie. Dar pentru a se asigura în sensul cunoscut şi familiar al cuvântului exista încrederea în scriituri Gestul schiţat de Freud întrerupe această siguranţă şi deschide un nou tip de interogaţie asupra metaforicităţii, asupra scriiturii şi spaţierii în general

Să ne lăsăm călăuziţi în lectura noastră de această investire metaforică. Ea va invada în cele din urmă întregul psihic *Conţinutul* psihicului va fi *reprezentat* printr-un text ireductibil grafic în esenţa lui *Structura aparatului* psihic va fi *reprezentată* printr-o maşină scripturală Ce întrebări ne

— Sub acest titlu a fost tradusă în franceză lucrarea lui Freud din 1895. *Entwwf einer Psychologie,* în *la naissance de la psychanalyse, lettres a Wilhelm Fliess, notes ei plâns,* PUF. Paris, 1956 (*n. Red.*).

vor impune aceste reprezentări? N-ar trebui să ne întrebăm dacă un aparat scriptural, de exemplu cel pe care îl descrie *însemnare despre carnetul magic,* e o *bună* metaforă pentru a reprezenta funcţionarea

psihismului; ci, mai degrabă, ce aparat ar trebui creat pentru a reprezenta scriitura psihică şi ce semnificaţie are, în ce priveşte aparatul şi în ce priveşte psihismul, imitaţia, proiectată şi slobozită într-o maşină, a ceva precum scriitura psihică Nu dacă psihismul e într-adevăr un fel de text ci: ce este un text şi ce trebuie să fie psihicul pentru a fi reprezentat de un text? Căci dacă nu există nici maşină, nici text care să nu fie de origine psihică, atunci nu există nici psihic fără text care trebuie să fie de fapt raportul între psihic, scriitură şi spaţiere, pentru ca un asemenea transfer metaforic să fie posibil, nu numai şi nici în primul rând în interiorul unui discurs teoretic, ci şi în istoria psihismului, a textului şi a tehnicii?

Facilitarea şi diferenţa

De la *Schiţă* (1895) şi până la *însemnare* despre *carnetul magic* (1925), ce straniu progres: se elaborează o problematică a facilitării care să fie din ce în ce mai conformă cu o metaforică a urmei scrise. De la un sistem de urme funcţionând după un model pe care Freud l-ar fi voit natural şi din care scriitura e cu totul absentă, ne orientăm către o configuraţie de urme pe care nu ni le putem reprezenta decât prin

structura şi modul de funcţionare ale unei scriituri Totodată, modelul structural al scriiturii la care Freud recurge îndată după *Schiţă* se diferenţiază fără încetare şi-şi ascute originalitatea Toate modelele mecanice vor fi rând pe rând încercate şi abandonate până la descoperirea acelui *Wimderblock,* maşină scripturală de o miraculoasă complexitate, în care va fi proiectat aparatul psihic în totalitatea sa Aici va fi reprezentată soluţia tuturor dificultăţilor anterioare, iar *însemnare,* dovadă a unei admirabile tenacităţi, va răspunde cu mare precizie la întrebările din *Schiţă*. *Wunâerblock,* în fiecare dintre piesele sale. Va realiza aparatul pe care Freud. În *Schiţa,* îl socotea „deocamdată de neimaginat” (... Un aparat care să îndeplinească o operaţie atât de complicată deocamdată nu ne putem imagina”) şi-l înlocuise atunci cu o fabulă neurologică la schema şi intenţia căreia, într-un fel. Nu va renunţa niciodată în 1895. Era vorba să fie explicată memoria în stilul ştiinţelor naturale, să... Fie propusă o psihologie ca ştiinţă naturală, adică să fie reprezentate evenimentele psihice drept stări cantitativ determinate de particule materiale

distincte”. Or... una dintre principalele proprietăţi ale ţesutului nervos este memoria, altfel spus într-un mod general, aptitudinea de a fi alterat în mod durabil de către evenimente care nu se produc decât o singură dată”. Iar „orice teorie psihologică demnă de atenţie trebuie să propună o explicaţie pentru *memorie*”. Punctul crucial al unei asemenea explicaţii, ceea ce face ca aparatul să fie aproape inimaginabil, e obligaţia de a da socoteală, precum în *însemnare*, treizeci de ani mai târziu, în acelaşi timp de permanenţa urmei şi de imacularea substanţei gazdă, de şanţurile gravate şi de nuditatea mereu intactă a suprafeţei receptive sau perceptive: în cazul de faţă, a neuronilor. „Neuronii trebuie să fie impresionaţi şi totodată nealteraţi, nepreveniţi (*unvoreingenom-men*)”. Refuzând distincţia, curentă în vremea sa, între „celule de percepţie” şi „celule de amintire”, Freud construieşte atunci ipoteza „grilelor de contact” şi a „facilitării” (*Bahnung*, *frayage*), a străpungerii unui drum (*Bahn*). Orice am crede despre fidelitatea sau despre rupturile viitoare, această ipoteză este remarcabilă, din clipa în care o considerăm un model metaforic şi

nu o descriere neurologică. Facilitarea, drumul trasat, deschide o cale de acces, ceea ce presupune o anumită violenţă şi o anumită rezistenţă în faţa efracţiei. Calea e ruptă, spartă, *fracta*, deschisă (*fi-ayee*). Or, există, pare-se, două soiuri de neuroni: neuronii permeabili (cp), care nu opun nicio rezistenţă şi nu reţin deci nicio urmă din impresii, ar fi neuronii percepţiei; alţi neuroni (îi» opun cantităţii de excitaţie nişte grile de contact şi păstrează astfel urma imprimată: aceştia „oferă deci o posibilitate de a ne reprezenta (*dârzustellen*) memoria”. Primă reprezentare, care e şi prima punere în scenă a memoriei. (*Darstellung* e reprezentarea în sensul palid al cuvântului, dar deseori şi în sensul figuraţiei vizuale, iar uneori al reprezentaţiei teatrale. Traducerea noastră va urma inflexiunile contextului) Freud nu acordă calitate psihică decât neuronilor din urmă Ei sunt „purtătorii memoriei şi deci probabil şi ai evenimentelor psihice în general”. Aşadar, memoria nu e o proprietate printre altele a psihismului, ci este însăşi esenţa acestuia Rezistă şi astfel deschide calea efracţiei urmei

Or, presupunând că Freud n-are de gând

aici să vorbească decât limbajul cantităţii pline şi prezente, presupunând, după toate aparenţele, că el înţelege să se instaleze în opoziţia simplă dintre cantitate şi calitate (aceasta fiind rezervată transparenţei pure a unei percepţii fără memorie), conceptul de facilitare se arată intolerant Egalitatea rezistenţelor la facilitare ori echivalenţa forţelor de facilitare ar reduce orice *preferinţă* în alegerea itinerariilor. Memoria ar fi paralizată. Diferenţa dintre facilităţi, iată adevărata origine a memoriei şi deci a psihismului. Numai această diferenţă eliberează... Preferinţa căii de urmat" (*Wegbevorzugung*): ... Memoria e reprezentată (*dargestellt*) de diferenţele de facilitare dintre neuronii if. Aşa că nu se poate spune că facilitarea tară diferenţă nu e de ajuns pentru memorie: trebuie precizat că nu există facilitare pură fără diferenţă... Urma ca memorie nu e o facilitare pură pe care am putea-o oricând recupera ca simplă prezenţă, ci este diferenţa insesizabilă şi invizibilă dintre facilităţi Aşadar, ştim deja că viaţa psihică nu e nici transparenţa sensului, nici opacitatea forţei, ci diferenţa în cadrul acţiunii forţelor. Nietzsche o spunea foarte bine.

Cantitatea devine xjnjxi i şi vrir) graţie mai mult diferenţelor decât plenitudinilor, ceea ce ni se confirmă apoi chiar în *Schijă*. *Repetiţia* nu adaugă nicio cantitate forţei prezente, nicio *intensitate*, ea reeditează aceeaşi impresie: cu toate acestea, are putere de facilitare. „Memoria, adică forţa {*Macht*), mereu activă, a unei experienţe, depinde de un factor pe care îl numim cantitatea de impresie, şi de frecvenţa de repetiţie a aceleiaşi impresii”. Numărul de repetiţii se adăugă deci la cantitatea (*Qr*\) de excitaţie, iar aceste două cantităţi aparţin la două categorii cu totul eterogene. Toate repetiţiile sunt discrete şi nu acţionează ca atare decât printr-o diastemă care le ţine la distanţă. În sfârşit, dacă facilitarea poate suplini cantitatea în acel moment activă ori dacă i se poate adăuga, asta înseamnă, desigur, că-i este analoagă fără să-i fie identică: cantitatea „poate fi înlocuită prin cantitate plus facilitarea care rezultă”. Acest celălalt al cantităţii pure să nu ne grăbim să-l determinăm drept calitate: am transforma forţa mnezică în conştiinţă prezentă şi percepţie translucidă a calităţilor prezente. Astfel că nici diferenţa dintre cantităţile depline, nici

interstiţiul dintre repetările identicului, nici facilitarea însăşi nu se lasă gândite în opoziţia dintre cantitate şi calitate1. Memoria nu poate deriva de aici, ea se sustrage „naturalismului” precum şi „fenomenologiei”.

Toate aceste diferenţe în producerea urmei pot fi reinterpretate ca momente ale diferanţei Conform unui motiv care nu va înceta să guverneze gândirea lui Freud, această mişcare e descrisă ca efort al vieţii care se protejează pe ea însăşi *amânând* investirea primejdioasă, constituind, cu alte cuvinte, o *rezervă* (*Vorrat*). Cheltuirea sau prezenţa ameninţătoare sunt amânate cu ajutorul facilitării ori al repetiţiei Oare nu avem aici deja ocolul (*Aufschub*) care instaurează relaţia dintre plăcere şi realitate (*Jenseits*, citat mai sus)? Nu avem deja moartea ca principiu

1 Aici mai mult decât oriunde în altă parte, în legătură cu conceptele de diferenţă, de cantitate şi de calitate, s-ar impune o confruntare sistematică între Nietzsche şi Freud. Cf., de exemplu, printre atâtea altele, acest fragment din *Nachlass*: … Cunoaşterea noastră se mulţumeşte să

fixeze *cantităţi*; dar asta nu ne împiedică să simţim aceste diferenţe-de-cantitate ca pe nişte *calităţi*. Calitatea e un adevăr *de perspectivă* pentru *noi*: nu *în sine*. Dacă simţurile noastre ar deveni de zece ori mai ascuţite sau mai tocite, am pieri: ceea ce înseamnă că simţim şi *raporturile-de-cantitate* ca pe nişte calităţi prin raportarea lor la existenţa pe care o fac posibilă pentru noi" (*Werke*, III.P. 861).

al unei vieţi ce nu se poate apăra împotriva morţii decât prin *economia* morţii, prin diferanţa, repetiţie şi rezervă? Căci repetiţia nu se *iveşte* la prima impresie, ca posibilitate ea e deja acolo, în rezistenţa pe care neuronii psihici o opun *prima oară*. Rezistenţa însăşi nu e cu putinţă decât dacă opoziţia forţelor durează ori se repetă încă de la origine. Ideea însăşi de *prima oară* devine enigmatică. Ceea ce avansăm aici nu credem să fie în contradicţie cu ceea ce va spune Freud ceva mai departe: „... facilitarea este probabil rezultatul trecerii unice (*einmaliger*) a unei mari cantităţi". Presupunând că această afirmaţie nu trimite din aproape în aproape la problema filogenezei şi a facilitărilor ereditare, putem

susţine că în acea *primă oară* a contactului dintre *două* forţe, repetiţia a şi început Viaţa e deja ameninţată de către originea memoriei care o constituie şi de facilitarea la care rezistă, de efracţia pe care n-o poate domina decât repetând-o. Tocmai pentru că facilitarea duce la fractură, recunoaşte Freud în *Schiţă*, durerea e un privilegia într-un fel, nici nu există facilitare fără un început de durere şi „durerea lasă în urma ei abundente facilităanother". Dincolo însă de o anumită cantitate, durerea, origine ameninţătoare a psihismului, trebuie să fie amânată, ca şi moartea, căci poate „condamna la eşec" organizarea psihică. În ciuda enigmei lui „prima oară" şi a repetiţiei originare (desigur, înaintea oricărei distincţii între repetiţia zisă normală şi repetiţia zisă patologică), e important faptul că Freud atribuie toată această activitate funcţiei primare şi interzice orice fel de derivaţie. Să acordăm atenţie acestei nonderivaţii, chiar dacă face şi mai densă dificultatea conceptului de „primaritate" şi de atemporalitate a procesului primar şi chiar dacă această dificultate va continua şi după aceea să sporească. „Parcă fără să vrem, ne gândim

aici la efortul originar al sistemului de neuroni, efort ce se menţine de-a lungul tuturor modificărilor pentru a evita surplusul de cantitate (Qr) sau pentru a-l reduce pe cât posibil. Presat de urgenţa vieţii, sistemul neuronic a fost constrâns să-şi amenajeze o rezervă de cantitate (Qii). În acest scop, a fost silit să-şi multiplice neuronii, aceştia trebuind să fie impermeabili. El evită astfel să fie umplut, investit de *cantitate* (O” n), măcar într-o anumită măsură, instituind/ac/Z/rări/e. După cum se *vede, facilitările se află în slujba funcţiei primare*”.

Fără îndoială, viaţa se ocroteşte pe sine prin repetiţie, urmă, diferanţa Dar trebuie să fim atenţi la această formulare: nu există viaţă *mai întâi* prezentă care să vină *după aceea* să se protejeze, să se amî-ne, să se rezerve în diferanţa. Aceasta formează esenţa vieţii. Mai exact: diferanţa. Nefiind o esenţă, nefiind nimic, *nu e* viaţă dacă fiinţa e determinată drept *ousia,* prezenţă, esenţă/existenţă, substanţă sau subiect Trebuie gândită viaţa ca urmă înainte de a determina fiinţa ca prezenţă. Numai cu această condiţie putem spune că viaţa *este* moartea, că repetiţia şi acel dincolo al

principiului plăcerii sunt originare şi congenitale acelui ceva pe care amândouă îl transgresează. Când Freud scrie în *Schiţă* că „facilitările sunt în slujba funcţiei primare”, ne interzice deja să fim surprinşi de *Dincolo de principiul plăcerii*. El acreditează o dublă necesitate: recunoaşterea diferanţei la origine şi totodată ştergerea conceptului de *primaritate*: nu ne vom lăsa surprinşi nici de *Traumdeutung*, care îl defineşte drept o „ficţiune teoretică” într-unul dintre paragrafele despre „întârzierea” (*Verspätung*) procesului secundar. Aşadar, întârzierea e originară1. Altfel, diferanţa ar fi păsuirea pe care şi-o acordă o conştiinţă, o prezenţă la sine a prezentului. A amâna (*dijfe rer*) nu poate deci să însemne a întârzia un prezent posibil, a amâna un act, a suspenda o percepţie încă de pe acum posibilă. Acest posibil nu e posibil decât prin diferanţa pe care trebuie deci s-o concepem altfel decât ca un calcul ori o mecanică a deciziei. A spune că e originară înseamnă să ştergem în acelaşi timp mitul unei origini prezente. De aceea trebuie înţeles „originară” *sub ştersătură*, (*sous rature*), căci altfel am deriva diferanţa dintr-

o origine plină. Ne-originea e originară.

În loc să renunţăm la el, ar fi poate mai bine să regândim conceptul de „amânare”. E ceea ce am vrea să facem; şi ceea ce nu e posibil decât dacă determinăm diferanţa în afara oricărui orizont teleologic sau escatologic. Nu e uşor. Să notăm în treacăt: conceptele de *Nachtrăglichkeit* şi de *Verspătung*, conceptele directoare ale întregii gândiri freudiene, concepte care determină toate celelalte concepte, sunt deja prezente şi numite în *Schiţă*. Ireductibilitatea acestui „cu întârziere” este indubitabil descoperirea lui Freud. Freud o foloseşte până la ultimele ei consecinţe şi dincolo de psihanaliza individului. După părerea lui, istoria culturii ar urma s-o confirme. În *Moise şi monoteismul* (1937). Eficacitatea întârzierii şi a efectului retroactiv acoperă largi intervale istorice (*G.W.*, XVI, pp. 238 – 239). Problema latenţei comunică aici într-un mod foarte semnificativ cu aceea a tradiţiei orale şi a tradiţiei scrise (p. 170 şi urm.).

Cu toate că nicăieri în *Schiţă* facilitarea nu e numită scriitură, exigenţele contradictorii la care va răspunde *Carnetul magic* sunt deja

1 Aceste concepte de diferanţă şi de întârziere originară sunt de negândit dacă rămânem supuşi logicii identităţii sau conceptului de timp. Însăşi absurditatea care se semnalează astfel *în aceşti termeni* ne îndeamnă, cu condiţia de a se organiza într-un anumit fel. Să gândim ce e dincolo de această logică şi de acest concept Prin cuvântul *înrârziere* trebuie să gândim altceva decât o relaţie între două... Prezenturi”: trebuie evitată următoarea reprezentare: nu se întâmplă decât într-un prezent B ceea ce trebuia (ar fi trebuit) să se producă într-un prezent A (... Anterior”). Conceptele de *diferenţă* şi de *întârziere originară* ni s-au impus în urma unei lecturi din Husserl (*Introduction a VOrigine de la geometrie*. 1962. Pp. 170 – 171).

formulate în termeni literalmente identici: „a reţine fiind totodată capabil de a primi”.

Diferenţele în travaliul facilitării nu privesc numai forţele, ci şi locurile. Iar Freud încă de acum vrea să gândească în acelaşi timp forţa şi locul. E însă primul care nu crede în caracterul descriptiv al

acestei reprezentări ipotetice a facilitării. Deosebirea dintre categoriile de neuroni „n-are nicio bază recunoscută, cel puţin în ce priveşte morfologia, adică histologia”. Ea e indexul unei descripţii topice pe care spaţiul exterior, familiar şi deja constituit, acel „afară” al ştiinţelor naturale, n-ar putea să o conţină. De aceea sub titlul de „punct de vedere biologic”, „diferenţa de esenţă” (*Wesensverschiedenheit*) dintre neuroni e „înlocuită cu diferenţa de mediu de destinaţie (*Schicksals-Milieuverschiedenheit*): diferenţe pure, diferenţe de situaţie, de conexiune, de localizare, de relaţii structurale mai importante decât termenii de suport şi pentru care relativitatea exteriorului şi a interiorului e întotdeauna arbitrală: Gândirea despre diferenţă nu poate nici să renunţe la topică, nici să accepte reprezentările curente ale spaţierii.

Această dificultate sporeşte când trebuie să explicăm diferenţele pure prin excelenţă: cele ale calităţii, adică, pentru Freud, ale conştiinţei. Trebuie să explicăm „ceea ce cunoaştem, într-un mod enigmatic (*rătselhaft*), graţie «conştiinţei» noastre”. Şi de vreme ce „conştiinţa nu cunoaşte nimic

din tot ce până acum am luat în consideraţie, [teoria] e silită să ne explice chiar şi această ignoranţă”. Or, calităţile sunt într-adevăr diferenţe pure: „Conştiinţa ne oferă ceea ce numim *calităţi*, o mare diversitate de senzaţii care sunt *altfel* (*andres*), iar acest *altfel* (*Andres*) se diferenţiază (*unterschieden wird*) urmând referinţele la lumea exterioară. În acest *altfel* există serii, asemănări etc, dar propriu-zis nicio cantitate. Ne putem întreba *cum* iau naştere aceste calităţi şi *unde*”.

Nici afară, nici înăuntru. Nu pot lua naştere în lumea exterioară în care fizicianul nu cunoaşte decât cantităţi, „mase în mişcare şi nimic altceva”. Nici în interioritatea psihicului, adică a memoriei, căci „reproducerea şi amintirea” sunt „lipsite de calitate” (*qualitätslos*). Cum nu poate fi vorba să renunţăm la reprezentarea topică, „trebuie să avem curajul să presupunem un al treilea sistem de neuroni, un fel de neuroni perceptivi; acest sistem, care intră în excitaţie odată cu restul în timpul percepţiei, se opreşte în momentul reproducerii, iar stările sale de excitaţie furnizează diferitele calităţi, adică *senzaţiile*

conştiente". Când anunţă o anumită foaie intercalată în carnetul magic, stingherit de propriul său „jargon", Freud îi spune lui Fliess (scrisoarea 39 din 1.1.1896) că intercalează, că... Strecoară" (*schieben*) neuronii de percepere (o) între neuronii cp şi ip.

Din această din urmă îndrăzneală ia naştere o „dificultate aparent nemaipomenită": iată că dăm peste o permeabilitate şi o facilitare care nu provin din niciun fel de cantitate. Dar atunci din ce? Din timpul pur, din temporalizarea pură, în ceea ce îl uneşte cu spaţierea: din periodicitate. Numai recursul la temporalitate, şi anume la o temporalitate discontinuă sau periodică, permite rezolvarea dificultăţii şi s-ar cuveni să medităm cu răbdare la toate implicaţiile. „Nu văd decât o singură ieşire... până acum, nu considerasem scurgerea cantităţii decât ca transferul unei cantităţi (Qji) de la un neuron la altul Dar trebuie că ea are un alt caracter, o natură temporali".

Dacă ipoteza discontinuităţii „rezistă mai bine", cum subliniază Freud, decât „explicaţia fizicalistă" a perioadei, e pentru

că aici diferenţele, intervalele, discontinuitatea sunt înregistrate, „apropiate” fără suportul lor cantitativ. Neuronii perceptivi, „incapabili să primească o cantitate, îşi însuşesc perioada de excitaţie”. Diferenţă pură, şi aici, precum şi diferenţă între diasteme. Conceptul de *perioadă în general* precede şi condiţionează opoziţia cantitate/calitate şi tot ce depinde de ea. Căci „neuronii i) îşi au şi ei perioada lor, numai că aceasta e lipsită de calitate sau, şi mai bine spus, e monotonă”. După cum vom vedea, acest discontinuism va fi reluat cu consecvenţă în *însemnare despre carnetul magic*: ca şi în *Schiţă*, culme a îndrăznelii descleştând o ultimă aporie.

Urmarea *Schiţei* va depinde cu totul de acest apel continuu şi din ce în ce mai radical la principiul diferenţei. Aici. Sub o neurologie indicativă, jucând rolul reprezentativ al unui montaj artificial, vom regăsi din nou proiectul obstinat de a explica psihicul prin spaţiere, printr-o topografie a urmelor, cu ajutorul unei hărţi a facilitărilor; proiect de situare a conştiinţei sau calităţii într-un spaţiu căruia ar trebui să-i regândim structura şi

posibilităţile; de descriere a „funcţionării aparatului” prin diferenţe şi situaţii pure, de explicare a modului cum „cantitatea de excitaţie se exprimă în *ip* prin complicare, iar calitatea prin *topică*”. Pentru că natura acestui sistem de diferenţe şi a acestei topografii este originală şi nu trebuie să lase nimic în afară, tocmai de aceea îşi înmulţeşte Freud, în montarea aparatului, „actele de curaj” şi „ipotezele stranii dar indispensabile” (în legătură cu neuronii „secretori” şi cu neuronii „cheie”). Iar când va renunţa la neurologie şi la localizările anatomice, n-o va face pentru a abandona, ci pentru a-şi transforma preocupările topografice. Atunci va intra în scenă scriitura Urma va deveni gramă: iar mediul facilitării, o spaţiere cifrată.

Stampa şi suplimentul de origine

Câteva săptămâni după expedierea *Schiţei* lui Fliess, în cursul unei „nopţi de lucru”, toate elementele sistemului se ordonează formând o „maşină”. Nu e încă o maşină de scris: „Totul părea să se îmbine, rotiţele se îmbucau unele cu altele, aveai impresia că lucrul acela era într-adevăr o maşină şi că în curând avea să meargă

singură" 1. În curând: peste treizeci de ani. Singură: aproape singură.

Un an şi mai bine după aceea, urma începe să devină scriitură. În scrisoarea 52 (6.121896), întreg sistemul din *Schiţă* e reconstituit într-o conceptualitate grafică până atunci inedită la Freud. Nu e de mirare că aceasta coincide cu trecerea de la neurologic la psihic. În centrul scrisorii, cuvintele „semne" (*Zeichen*), înscriere (*Niederschrift*), transcriere (*Umschrift*). Nu numai comunicarea e aici explicit definită în legătură cu urma şi cu întârzierea (adică în legătură cu un prezent neconstituant, de la origine reconstituit cu ajutorul „semnelor" memoriei), dar şi locul verbalului e determinat ca fiind în interiorul unui sistem de scriere stratificată pe care nici vorbă s-o domine: „În lucrarea mea, plec de la ipoteza că mecanismul nostru psihic s-a format printr-o suprapunere de straturi (*Aufeinariderschichtung*), adică, din când în când, materialul prezent format din urme mnezice (*Erinnerungsspuren*) e supus unei *restructurări* (*Umordnung*) în funcţie de noile raporturi, unei *transcrieri* (*Umschrift*). Noutatea esenţială a teoriei mele constă, aşadar, în afirmaţia că memoria nu e

prezentă pur şi simplu o singură dată, ci se repetă, e consemnată (*niederlegt*) în tot felul de semne... Cât de numeroase sunt aceste înscrieri (*Niederschriften*) habar nu am. Sunt cel puţin trei, poate chiar mai multe... înscrierile individuale sunt separate (nu neapărat la modul topic) după purtătorii lor neuronici... *Percepţie*. Neuronii în care iau naştere percepţiile sunt cei care au legătură cu conştiinţa, deşi nu conservă în ei nicio urmă din eveniment *Căci conştiinţa şi memoria se exclud*. *Semn al percepţiei*. E prima înscriere a percepţiilor, cu totul incapabilă să ajungă până la conştiinţă şi care e constituită prin asociere

1 *Scrisoarea 32* (20.10.1895). Maşina: „Cele trei sisteme de neuroni, starea liberă sau dependentă a cantităţii, procesul primar şi secundar, tendinţa capitală a sistemului nervos şi tendinţa acestuia către compromis, cele două reguli biologice ale atenţiei şi apărării, indicii de calitate, de realitate şi de gândire, starea grupului psiho-sexual. Condiţia sexuală a refulării. În sfârşit condiţiile conştiinţei ca funcţie perceptivă, totul se potrivea şi se potriveşte şi astăzi. Fireşte că nu-mi pot stăpâni

bucuria. De ce n-oi fi aşteptat încă două săptămâni ca să-ţi trimit comunicarea...”

simultană... *Inconştient*. E cea de-a doua înscriere... *Preconştient*. E cea de a treia înscriere, legată de reprezentările verbale şi corespunzând eului nostru oficial... această conştiinţă gânditoare secundară, survenind cu întârziere în timp, e pesemne legată de retrăirea halucinatorie a reprezentărilor verbale”.

E aici primul gest în direcţia *însemnării*. De acum înainte, începând cu *Traumdeutung* (1900), metafora scriiturii va domina *atât problema aparatului psihic în ce priveşte structura lui, cât şi problema textului psihic în ţesătura acestuia*. Fiind solidare, cele două probleme ne vor atrage şi mai tare atenţia: cele două serii de metafore – text şi maşină – nu intră în scenă în acelaşi timp.

„Visele urmează în general străvechi facilitări”, se spunea în *Schiţă*. De acum înainte va trebui, deci, să interpretăm regresiunea topică, temporală şi formală a visului ca drum de întoarcere într-un peisaj al scriiturii Nu al scriiturii pur şi simplu transcriptive, ecoul bolovănos al unei

verbalităţi asurzite, ci litografie de dinainte de cuvinte: metafo-netică, nelingvistică, a-logică. (Logica ascultă de conştiinţă sau de preconştiinţă, loc al reprezentărilor verbale; de principiul identităţii, expresie fondatoare a filosofiei prezenţei „Nu era decât o contradicţie logică fără cine ştie ce semnificaţie”, citim în *Omul cu lupi*.) Pentru că visul se deplasează într-o pădure de scriitură, *Traumdeutung*, interpretarea viselor va fi, într-o primă instanţă, lectură şi descifrare. Înainte de a analiza visul Irmei, Freud se lansează în tot felul de consideraţii asupra metodei cu unul dintre gesturile sale familiare, el opune vechea tradiţie populară psihologiei aşa-zis ştiinţifice. O face şi de astă dată pentru a justifica intenţia profundă care însufleţeşte tradiţia populară. Aceasta se înşală, desigur, atunci când. Procedând simbolic, tratează conţinutul visului ca totalitate indecompozabilă şi nearticulată căreia va fi de ajuns să-i substituim o altă totalitate inteligibilă şi eventual premonitorie. Dar n-a lipsit mult ca Freud să accepte „cealaltă metodă populară”: „Am putea s-o definim drept «metodă de descifrare» (*Chiffiiermethode*), căci tratează visul de parcă ar fi un soi de

scriere secretă (*Geheimschrift*) în care fiecare semn e tradus, graţie unei chei (*Schlüssel*) fixe, într-un alt semn a cărui semnificaţie e bine cunoscută” (*G.W.* IT/III, p. 102). Să reţinem de aici aluzia la un cod permanent: e partea slabă a unei metode căreia Freud îi recunoaşte cel puţin meritul de a fi analitică şi de a enunţa unul câte unul elementele semnificaţiei

E curios exemplul prin care Freud ilustrează acest procedeu tradiţional: un text de scriere fonetică e investit şi funcţionează ca un element discret, particular, traductibil şi fără vreun privilegiu în scriitura generală a visului. Scrierea fonetică – scriitură în scriitură. Să presupunem, spune Freud. Că am visat o scrisoare (*Brief I epistola*), pe urmă o înmormântare. Să deschidem o *Traumbuch*, o carte unde e consemnată cheia viselor, o enciclopedie de semne onirice, acel dicţionar al visului pe care Freud îl va refuza în curând. Aflăm de aici că trebuie să traducem (*iibersetzen*) scrisoare prin necaz, iar înmormântare prin logodnă. Astfel o scrisoare (*epistola*) scrisă cu litere (*litterae*), un document de semne fonetice, transcrierea unui discurs verbal, poate fi

tradusă printr-un semnificam ne-verbal care, ca afect determinat, aparţine sintaxei generale a scriiturii onirice. Verbalul e investit, iar transcrierea sa fonetică e prinsă, departe de centru, într-o plasă de scriitură mută.

Freud împrumută aici un alt exemplu de la Artemidor din Daldis (secolul al II-lea), autor al unui tratat de interpretare a viselor. Să folosim acest pretext pentru a aminti că, în secolul al XVTTI-lea, un teolog englez, necunoscut lui Freud1, se referise deja la Artemidor cu intenţii probabil comparabile. Warburton descrie sistemul hieroglifelor şi, cu câtă îndreptăţire nu ne interesează acum, discerne diferite structuri (hieroglife propriu-zise sau simbolice, fiecare specie putând fi curiologică sau tropică, raporturile fiind de analogie sau de la parte la întreg) pe care ar trebui să le confruntăm în mod sistematic cu formele de activitate ale visului (condensare, deplasare, supradeterminare). Or, Warburton, preocupat, din raţiuni apologetice, să dovedească, în special împotriva părintelui Kircher, „marea vechime a acestei Naţiuni”, a ales drept exemplu o ştiinţă egipteană care îşi află toate resursele în scrierea

hieroglifică. Această ştiinţă este *Traumdeutung* şi se mai numeşte şi oneirocritie. La drept vorbind, ea nu era decât o ştiinţă a scrierii la îndemâna preoţilor. Egiptenii credeau că Dumnezeu le dăruise scrisul şi tot el le inspira visele. Interpreţii n-aveau decât să recurgă, asemeni visului însuşi, la tezaurul tropic sau curiologic. Îi aştepta aici cheia viselor, pe care se prefăceau apoi că le ghicesc. Codul hieroglific avea de la sine valoare de *Traumbuch*. Pretins dar de la Dumnezeu, în realitate constituit de istorie, devenise fondul comun din care se alimenta discursul oniric: decorul şi textul punerii sale în scenă. Visul fiind construit ca o scriitură, tipurile de transpunere onirică corespundeau unor condensări şi unor deplasări deja operate şi înregistrate în sistemul hieroglifelor. Visul n-ar face decât să manipuleze nişte elemente (crcoixeia, spune Warburton.

1 Warburton, autor al *Misiunii divine a lui Moise*. Cea de a patra parte a lucrării sale a fost tradusă în 1744 sub titlul *Eseu despre Hieroglifele Egiptenilor, în care vedem Originea* şi *Progresul limbajului şi*

scrierii, Antichitatea Ştiinţelor în Egipt şi Originea cultului Animalelor. Această lucrare, despre care vom mai vorbi şi în altă parte, a avut o influenţă considerabilă. A marcat în epocă întreaga gândire asupra limbajului şi a semnelor. Cei care au redactat *Enciclopedia,* Condillac şi. Prin intermediul său. Rousseau s-au inspirat îndeaproape şi au împrumutat cu precădere următoarea temă: originea metaforică a limbajului.

elemente sau litere) cuprinse în tezaurul hieroglific, cam tot aşa cum o vorbire scrisă s-ar hrăni dintr-o limbă scrisă: „E vorba să examinăm ce temei a putut avea, la origine, interpretarea pe care o dădea Oneirocriticul, când îi spunea unei persoane care îl consulta în legătură cu vreunul dintre visele următoare, că un *dragon* înseamnă regalitate, că un *şarpe* indică boală...; că *broaştele* îi desemnează pe impostori...” Cum procedau hermeneuţii epocii? Consultau scriitura însăşi: „Iar primii Interpreţi ai viselor nu erau nicidecum vicleni sau impostori Li s-a întâmplat, ca şi primilor astrologi judiciari, să fie mai superstiţioşi decât alţi oameni din

vremea lor şi să se iluzioneze înaintea altora Dar când presupunem că au fost la fel de vicleni ca şi succesorii lor înseamnă că cel puţin la început au avut nevoie de materiale pe care să le poată folosi; iar aceste materiale n-au fost niciodată susceptibile de a agita într-un mod atât de bizar imaginaţia fiecărui particular. Cei care îi consultau vor fi vrut să găsească o analogie cunoscută care să servească drept temei descifrării; iar ei înşişi vor fi avut recurs şi la o autoritate recunoscută pentru a-şi sprijini ştiinţa Dar la ce altă analogie şi la ce altă autoritate puteau avea recurs dacă nu la *hieroglifele simbolice* care deveniseră cu timpul ceva sacru şi misterios? Iată soluţia naturală a dificultăţii Ştiinţa simbolică… slujea drept temei propriilor lor interpretări”.

Aici se operează tăietura freudiană. Fără îndoială, Freud crede că visul se deplasează ca o scriitură originală, punând cuvintele în scenă fără să li se aservească; fără îndoială, el se gândeşte aici la un model de scriere ireductibilă la vorbire şi comportând, ca şi hieroglifele, elemente pictografice, ideogramatice şi fonetice. Dar face din scriitura psihică o producţie atât de

originară încât scriitura aşa cum ne închipuim că putem s-o înţelegem în sensul ei propriu, scriitură codificată şi vizibilă „uk lume”, n-ar fi decât o metaforă a acesteia Scriitura psihică, de exemplu aceea a visului care „urmează străvechi facilităţi”, simplu moment în regresiunea către scriitura „primară”, nu se lasă citită de la oricare cod s-ar pleca Probabil că lucrează cu o masă de elemente codificate în cursul istoriei individuale sau colective. Dar în operaţiile sale, în lexicul şi sintaxa sa, un reziduu pur idiomatic e ireductibil, acela care trebuie să poarte toată greutatea interpretării, în comunicarea dintre inconştienturi. Cel ce visează îşi inventează propria gramatică. Nu există un material semnificam sau un text prealabil pe care el s-ar *mulţumi* să-l folosească, chiar dacă totuşi o face de fiecare dată Iată, deci. În ciuda interesului pe care îl prezintă amândouă. Limita acestor *Chiffriermethode* şi *Traumbuch*. Această limită depinde nu numai de generalitatea şi de rigiditatea codului, dar şi de faptul că există o prea mare preocupare pentru *confmuturi* şi una insuficientă pentru relaţii, situaţii, mod de funcţionare şi diferenţe: ... Procedeul meu

nu e tot atât de comod ca metoda populară de descifrare care traduce conţinutul dat al unui vis după un cod bine stabilit; îmi vine mai degrabă să cred că acelaşi conţinut oniric poate avea un sens diferit la persoane deosebite şi într-un context deosebit” (p. 109). În altă parte, pentru a-şi sprijini această afirmaţie, Freud crede că poate face apel la scrierea chinezească: „acestea [simbolurile visului] au deseori semnificaţii multiple, în aşa măsură încât, precum în scrierea chinezească, numai contextul face posibilă, de la caz la caz, înţelegerea corectă” (p. 358).

Absenţa oricărui cod exhaustiv şi absolut infailibil înseamnă că în scriitura psihică, anunţând astfel sensul oricărei scriituri în general, diferenţa dintre semnificam şi semnificat nu e niciodată radicală. Experienţa inconştientului, precedând visul care urmează facilitări străvechi, nu împrumută, ci produce proprii săi semnificanţi: desigur, nu le dă corp, dar le produce semnificaţia în cazul acesta, ei nu mai sunt propriu-zis nişte semnificanţi. Iar posibilitatea traducerii, deşi e departe de a fi anulată – căci între punctele de identitate sau de aderenţă ale semnificantului cu

semnificatul, experienţa va pune neîncetat după aceea distanţe –, pare principial şi definitiv limitată. Ceea ce poate că Freud admite, dintr-un alt punct de vedere, în articolul despre „Refulare”: „Refularea lucrează într-un mod *perfect individual*” (*G.W.*, X, p. 252). (Individualitatea nu e aici a unui individ, ci aceea a fiecărui „avorton al refulatului, care poate avea propriul său destin”.) Nu există traducere, sistem de traducere, decât dacă un cod permanent permite substituirea ori transformarea semnificanţilor şi conservarea aceluiaşi semnificat, mereu *prezent* în ciuda absenţei cutărui sau cutărui semnificant anume. Posibilitatea radicală de substituire ar fi implicată de perechea de concepte semnificat/semnificant, deci de însuşi conceptul de semn. Odată cu Saussure, semnificantul şi semnificatul nu se mai deosebesc decât ca cele două feţe ale unei aceleiaşi foi, dar asta nu schimbă nimic. Scriitura originară, dacă există, trebuie să producă spaţiul şi corpul foii înseşi

Se va spune: şi totuşi Freud traduce tot timpul. Crede în generalitatea şi fixitatea unui anumit cod de scriitură onirică: „O dată ce ne-am familiarizat cu exploatarea

supraabundentă a simbolistică pentru punerea în scenă a materialului sexual din vis, se cuvine să ne întrebăm dacă nu cumva o mare parte din aceste simboluri nu-şi fac intrarea asemeni *siglelor* stenografice cu o semnificaţie bine stabilită o dată pentru totdeauna; iată-ne în faţa tentaţiei de a schiţa o nouă *Traumbuch* urmând metoda-de-descifrare" (II-III, p. 356). Şi într-adevăr, Freud a propus întotdeauna coduri, reguli de o foarte mare generalitate. Iar substituirea semnificanţilor pare să fie principala activitate a interpretării psihanalitice. Cu siguranţă. Freud fixează, totuşi, o limită esenţială acestei operaţii. Său. Mai degrabă, o dublă limită.

Dacă luăm în consideraţie mai întâi expresia verbală, aşa cum e circumscrisă în vis, remarcăm că sonoritatea ei. Corpul expresiei nu dispare în faţa semnificatului ori cel puţin nu se lasă traversat şi transgresat cum i se întâmplă în discursul conştient Acţionează ca atare, cu eficacitatea pe care Artaud i-o hărăzea pe scena teatrului cruzimii Or, un corp verbal nu se lasă tradus sau transportat într-o altă limbi El e tocmai ceea ce traducerea abandonează A abandona corpul, aceasta e

chiar energia esenţială a traducerii când instituie un alt corp, traducerea e poezie. În acest sens, deoarece corpul semnificantului constituie idiomul pentru orice scenă de vis, visul e intraductibil: „Visul depinde atât de intim de expresia verbală, încât, are dreptate Ferenczi să remarce, fiecare limbă posedă propriul său limbaj pentru vis. În general, un vis e intraductibil în alte limbi, iar o carte ca aceasta de asemenea, cel puţin aşa cred”. Ce e valabil aici pentru o limbă naţională anume e cu atât mai valabil pentru o gramatică individuală.

Pe de altă parte, această imposibilitate orizontală, într-un fel, a unei traduceri fără pierderi îşi are principiul într-o imposibilitate verticală. E vorba aici de devenirea-conştientă a gândurilor inconştiente. Dacă visul nu poate fi tradus într-o altă limbă, aceasta se datorează şi faptului că înăuntrul aparatului psihic raporturile nu sunt niciodată de simplă traducere. Se vorbeşte greşit, ne spune Freud, de traducere şi de transcriere pentru a descrie trecerea gândurilor inconştiente prin preconştient către conştiinţă. Şi aici. Conceptul metaforic de traducere (*Ubersetzung*) sau de transcriere

(*Umschrift*) e primejdios, nu pentru că se referă la scriitură, ci pentru că presupune un text deja prezent, imobil, înfăţişându-se impasibil ca o statuie, ca o piatră scrisă ori o arhivă al cărei conţinut semnificat l-am transporta fără nicio pagubă într-un alt limbaj, acela al preconştientului ori al conştientului. Pentru a-i rămâne fideli lui Freud nu e de ajuns să vorbim despre scriitură, căci abia atunci îl putem trăda mai mult decât oricând.

E ceea ce ni se explică în ultimul capitol din *Traumdeutung*. Se cuvine, aşadar, să întregim o metaforă pur şi convenţional topică a aparatului psihic, făcând apel la forţă şi la două feluri de procese sau tipuri de traiect al excitaţiei: „Să încercăm acum să corectăm câteva imagini [ilustrări intuitive: *Anschauungen*] care riscau să ne inducă în eroare, atâta timp cât aveam sub ochi cele două sisteme, în înţelesul cel mai direct şi mai grosolan, ca două locuri în interiorul aparatului psihic, imagini care şi-au lăsat amprenta în expresiile *a refula* şi *a pătrunde*. Tot aşa. Când spunem că un gând inconştient tinde, după traducere (*Ubersetzung*), către preconştient pentru a pătrunde apoi în conştiinţă, nu vrem să

spunem că un al doilea gând, situat într-un alt loc, a trebuit să se formeze, un fel de transcriere (*Umschrift*) alături de care s-ar menţine textul original: de actul de pătrundere în conştiinţă am vrea. Astfel, să îndepărtăm orice idee de schimbare de loc”
1.

1 (P. 615.) în *Eul şi şinele* (*G.W*... XIII. Cap. 2) se subliniază încă o dată pericolul reprezentării topice a faptelor psihice.

Să întrerupem pentru o clipă citatul. Aşadar, textul conştient nu e o transcriere, fiindcă n-a avut de transpus, de transportat un *text prezent în altă parte* sub specia inconştienţei Căci valoarea de prezenţă poate de asemenea afecta într-un mod periculos conceptul de inconştient Nu există, deci, un adevăr inconştient pe care ar trebui să-l regăsim pentru că ar fi înscris în altă parte. Nu există text scris şi prezent în altă parte care ar provoca, fără să sufere prin asta vreo modificare, un travaliu şi o temporalizare (aceasta aparţinând, dacă îl urmăm *ad litteram* pe Freud, conştiinţei) care să-i rămână exterioare, plutind la suprafaţa lui. Nu există text prezent în

general şi nu există nici măcar un text prezent-trecut, un text trecut după ce a fost prezent Textul nu poate fi gândit sub forma, originară sau modificată, a prezenţei. Textul inconştient e deja ţesut din urme pure, din diferenţe în care se unesc sensul şi forţa, text nicăieri prezent, constituit din arhive care sunt *mereu* deja transcrieri Stampe originare. Totul începe odată cu reproducerea Mereu deja, adică depuneri ale unui sens care n-a fost niciodată prezent, al cărui prezent semnificat e mereu reconstituit cu întârziere, *nachtrăglkh*, retroactiv, *ca un supliment*: *nachtrăglich* înseamnă şi *suplimentar*. Convocarea suplimentului e aici originară şi scobeşte (*creuse*) ceea ce se reconstituie cu întârziere ca prezent Suplimentul, care pare să se adauge împlinind ceea ce e deja plin, e şi cel ce supleneşte. „A suplini: 1. A adăuga ceea ce lipseşte, a furniza ceea ce trebuie ca surplus”, spune Littre, respectând somnambulic logica stranie a acestui cuvânt cu ajutorul ei trebuie să gândim posibilitatea efectului retroactiv (*Nachtrăglichkeit*) şi, desigur, şi relaţia dintre primar şi secundar la toate nivelurile. De notat: *Nachtrag* mai are şi un sens

precis când e vorba de o scrisoare: înseamnă apendice, codicil, post-scriptum. Textul pe care îl numim prezent nu devine descifrabil decât în josul paginii, în notă sau în post-scriptum înainte de această recurenţă, prezentul nu e decât un apel al notei că prezentul în general nu e originar, ci reconstituit, că el nu e forma absolută, vitală şi constitutivă a experienţei, că nu există un pur prezent al vieţii, iată tema, formidabilă pentru istoria metafizicii, pe care Freud ne îndeamnă s-o gândim într-o conceptualitate ce nu e la acelaşi nivel cu lucrul însuşi. E, poate, singura idee care nu se epuizează în metafizică ori în ştiinţă.

De vreme ce trecerea la conştiinţă nu e o scriitură derivată şi repetitivă, o transcriere dublând scriitura inconştientă, ea se produce într-un mod original şi, aşa secundară cum e. Este originară şi ireductibilă. Conştiinţa e pentru Freud suprafaţa oferită lumii exterioare, aşa că aici. În loc să parcurgem metafora în sensul ei banal, trebuie dimpotrivă să înţelegem posibilitatea scriiturii ce-şi spune conştientă şi activă în lume (exterior vizibil al grafiei, al literalităţii, al devenirii-li-terare a literalităţii etc.) pornind de la acest travaliu

scriptural care circulă ca o energie psihică între inconştient şi conştient Examinarea „obiectivistă” sau „mundană” a scriiturii nu ne aduce nicio informaţie dacă n-o raportăm la un spaţiu de scriitură psihică (am spune de scriitură transcendentală în cazul în care, împreună cu Husserl, am socoti psihicul drept o regiune a lumii. Dar poate că, la fel ca şi Freud, care vrea să respecte totodată a-fi-ul-în-lume al psihicului, fiinţa-sa-lo-cală şi originalitatea topologiei sale, ireductibilă la un intra-mundan oarecare, trebuie să gândim că ceea ce descriem aici ca travaliu al scriiturii face să se şteargă diferenţa transcendentală între originea lumii şi faptul-de-a-fi-în-lume. O face să se şteargă producând-o: mediu pentru dialog şi pentru rea-înţelegere între conceptul husserlian şi cel heideggerian de a-fi-în-lume).

Cât priveşte această scriitură non-transcriptivă, Freud adaugă o precizare esenţială care va pune în evidenţă: 1. Eventualul pericol de a imobiliza sau îngheţa energia în cadrul unei metaforici naive a locului; 2. Necesitatea nu de a abandona, ci de a regândi spaţiul sau topologia acestei scriituri; 3. Că Freud, care

ţine totdeauna să *reprezinte* aparatul psihic într-un montaj artificial, încă n-a descoperit un model mecanic adecvat conceptualităţii grafematice pe care o foloseşte deja pentru a descrie textul psihic.

„Când spunem că o gândire preconştientă e refulată şi apoi primită în inconştient, aceste imagini împrumutate din metaforica (*Verstellungskreis*) luptei pentru ocuparea unui teren ar putea să ne împingă să presupunem că într-adevăr a fost destrămată o organizare (*Anordnung*) într-un loc psihic şi înlocuită cu o alta într-un alt loc. În locul acestor analogii, să spunem, ceea ce pare să răspundă mai bine la ceea ce se petrece, că o investire de energie (*Energiebesetzung*) e acordată ori retrasă unei organizări determinate, astfel încât formaţiunea psihică e supusă ori sustrasă dominaţiei unei instanţe. Şi aici înlocuim un mod de reprezentare topic printr-un mod de reprezentare dinamic; nu formaţiunea psihică ni se pare a fi mobilul (*das Bewegliche*), ci inervaţia ei...” (*ibid.*).

Întrerupem încă o dată citatul. Metafora traducerii ca transcriere a unui text original ar permite separarea forţei şi a întinderii, care acum e o simplă exterioritate a ceea-

ce-e-tradus şi a ceea-ce-traduce. Această exterioritate, statismul şi topologismul acestei metafore, ar asigura transparenţa unei traduceri neutre, a unui proces cinematic şi nemetabolic. Freud o şi subliniază: scriitura psihică nu se pretează la o traducere pentru că e un sistem energetic unic, oricât de diferenţiat, şi acoperă întreg aparatul psihic. Cu toată diferenţa dintre instanţe, scriitura psihică în general nu înseamnă deplasarea semnificaţiilor într-un spaţiu limpede şi imobil, dat dinainte, şi nici alba neutralitate a unui discurs. A unui discurs care ar putea fi cifrat fără să înceteze de a fi diafan. Aici. Energia nu se lasă redusă, şi nu limitează ci produce sensul. Distincţia între forţă şi sens e derivată în raport cu arhiurma, aparţine metafizicii conştiinţei şi prezenţei, ori mai degrabă a prezenţei în verb, în halucinaţia unui limbaj determinat de cuvânt, de reprezentarea verbali Metafizică a preconştienţei, ar spune poate Freud, de vreme ce preconştientul e locul pe care el îl atribuie verbalităţii. Fără aceasta, oare ce-ar fi nou în învăţătura lui Freud?

Forţa produce sensul (şi spaţiul) numai şi numai prin puterea „repetiţiei” care

sălăşluieşte în ea precum moartea Puterea aceasta, adică neputerea care deschide şi limitează travaliul forţei, inaugurează traductibilitatea, face posibil ceea ce se cheamă „limbaj”, transformă idiomul absolut în limită mereu deja transgresată: un idiom pur nu e limbaj, nu devine limbaj decât repetându-se; repetiţia dedublează mereu deja vârful primei daţi. În ciuda aparenţelor, asta nu contrazice ce spuneam mai sus despre intraductibil. Era vorba atunci să reamintim originea mişcării de transgresiune, originea repetiţiei şi devenirea-limbaj a idiomului. Dacă ne instalăm în *datul sau efectul repetiţiei*, în traducere, în evidenţa deosebirii dintre forţă şi sens, nu numai că scăpăm din vedere intenţia originală a lui Freud, dar lăsăm să se şteargă ce e viu în relaţia cu moartea

Ar trebui, deci, să examinăm îndeaproape – nu putem, fireşte, s-o facem aici – tot ceea ce Freud ne dă de gândit despre forţa scriiturii ca „facilitare” în repetarea *psihică* a acestei noţiuni odinioară *neurologice*: deschidere a propriului spaţiu, efracţie, străpungere a unui drum întâmpinând rezistenţă, ruptură

şi irupere ce deschide o *rută* (*rupta, via rupta*), înscriere violentă a unei forme, traseu al unei diferenţe într-o materie sau natură, care nu pot fi gândite ca atare decât în *opoziţie* cu scriitura Ruta se deschide într-o natura ori o materie, într-un codru ori pădure (*hyle*) şi provoacă o reversibilitate a timpului şi a spaţiului. Ar trebui studiate împreună, genetic şi structural, istoria drumurilor şi istoria scriiturii. Ne gândim aici la textele lui Freud despre urma mnezică (*Erinnemngsspur*), care, deşi nu mai e traseu neurologic, nu e nici „memorie conştientă" încă (*Inconştientul, G.W.*, X, p. 288); la activitatea *itinerantă* a urmei, care îşi produce, nu îşi parcurge traseul, a urmei (*trace*) care trasează, a urmei care-şi deschide singură drumul. Metafora deschiderii drumului, atât de frecventă în descrierile lui Freud. Continuă să comunice cu tema *întârzierii suplimentare* şi a reconstituirii retroactive a sensului, după o înaintare de cârtiţă, după toată truda subterană a unei impresii. Aceasta a lăsat o urmă activă care n-a fost niciodată *percepută*, trăită în sensul ei la prezent, adică în conştiinţă. Post-scriptumul care constituie prezentul trecut ca atare nu se

mulţumeşte, cum poate s-au gândit Platon. Hegel şi ProusU să-l trezească sau să-l dezvăluie în tot adevărul lui. Cf îl produce. Întârzierea sexuală e, oare. Aici cel mai bun exemplu ori chiar esenţa acestei mişcări? Falsă problemă probabil: *subiectul* – presupus a fi cunoscut – al acestei întrebări, şi anume sexualitatea, nu e determinat, limitat ori nelimitat decât în replică şi prin răspunsul însuşi. Oricum, răspunsul lui Freud e tranşant Vezi omul cu lupi. Perceperea scenei primitive – realitate ori fantasmă, nu contează – e trăită cu întârziere în toată semnificaţia ei, iar maturizarea sexuală nu e forma accidentală a acestei întârzieri. „La un an şi jumătate, el a cules impresii a căror înţelegere amânată a devenit posibilă abia în momentul visului, graţie dezvoltării, exaltării şi investigaţiilor sale sexuale”. Deja în *Schiţă*, în legătură cu refularea în cadrul isteriei: „Descoperim în toate cazurile că o amintire este refulată şi nu se transformă în traumă decât cu întârziere [retroactiv, *nur nachträglich*). Cauza o constituie întârzierea (*Verspätung*) pubertăţii în raport cu ansamblul dezvoltării individului”. Ceea ce ar trebui să ducă, dacă nu la o soluţionare, măcar la o repunere a

redutabilei probleme a temporalizării şi a aşa-zisei „atemporalităţi” a inconştientului. Aici mai mult decât oriunde, există, la Freud, o diferenţă sensibilă între intuiţie şi concept Atemporalitatea inconştientului nu e probabil determinată decât în opoziţie cu un concept curent de timp, concept tradiţional, concept al metafizicii, fie că e vorba de timpul mecanic, fie de cel al conştiinţei. Poate că s-ar cuveni ca Freud să fie citit aşa cum Heidegger l-a citit pe Kant: ca şi acel *gândesc,* inconştientul probabil că nu e atemporal decât din perspectiva unui anumit concept vulgar al timpului.

Dioptrica şi hieroglifele

Să nu ne grăbim să conchidem că Freud, făcând apel la energetică împotriva topicii traducerii, renunţa la localizare. Când, aşa cum vom vedea, se încăpăţânează să dea o reprezentare proiectivă şi spaţială, dacă nu chiar mecanică, proceselor energetice, n-o face doar pentru valoarea didactică a expunerii: o anumită spaţialitate e ireductibilă, iar ideea de sistem nu va putea să se separe de ea: această spaţialitate e cu atât mai enigmatică cu cât n-o mai putem considera drept mediul omogen şi impasibil al proceselor dinamice şi economice. În

Traumdeutung, maşina metaforică nu e încă adaptată analogiei scripturale care comandă deja. După cum vom vedea în curând. Întreg expozeul descriptiv al lui Freud E o *maşină optică*.

Să reluăm citatul. Freud nu vrea să renunţe la metafora topică împotriva căreia tocmai ne-a avertizat: „Cu toate acestea, socotesc util şi legitim să continuăm a ne servi de reprezentarea intuitivă [a metaforei: *anschauliche Verstellung*) a celor două sisteme. Vom avea grijă să nu folosim într-un mod nefericit această punere în scenă (*Darstellungs*-*weise*) şi nu vom uita că reprezentările (*Verstellungen*), gândurile şi formaţiunile psihice în general nu trebuie localizate în elementele organice ale sistemului nervos, ci *între ele*, ca să spunem aşa, acolo unde se formează rezistenţele şi facilitările corespunzătoare. Tot ce poate deveni obiect (*Gegenstand*) al percepţiei noastre interne e *virtual*, precum imaginea obţinută într-un telescop datorită progresiei razei luminoase. Dar sistemele, *care nu sunt de natură psihică* [sublinierea noastră] şi nu sunt nicicând accesibile percepţiei noastre psihice, pe acestea le putem pe bună dreptate compara cu lentilele care

proiectează imaginea. Dacă urmăm aceeaşi analogie, cenzura dintre cele două sisteme ar corespunde refracţiei [frângerii razei: *Strahlenbrechung*) în momentul trecerii într-un alt mediu" (pp. 615 – 616).

Această reprezentare nu se mai lasă înţeleasă într-un spaţiu de structură simplă şi omogenă. Schimbarea mediului şi mişcarea refracţiei ne-o arată destul de bine. Apoi Freud, într-o altă referinţă la aceeaşi maşină, introduce o diferenţiere interesanţi în acelaşi capitol, în paragraful despre „Regresiune", încearcă să explice relaţia dintre memorie şi percepţie în cazul urmei mnezice: „Ideea de care dispunem astfel e ideea de *loc psihic*. Lăsăm la o parte faptul că aparatul psihic de care e vorba aici ne este, de asemenea, bine cunoscut ca preparat anatomic şi avem grijă să ţinem cercetarea noastră la distanţă de o determinare oarecum anatomică a locului psihic. Rămânem pe un teren psihologic şi propunem doar să pretindem în continuare o reprezentare a instrumentului care slujeşte operaţiilor psihice sub forma unui fel de microscop complex, a unui aparat fotografic şi a altor aparate de aceeaşi natură. Locul psihic corespunde unui loc

(*Ori*) în interiorul unui asemenea aparat loc în care se formează imaginea într-una dintre primele sale faze. În microscop şi în telescop, bineînţeles, nu avem, într-o oarecare măsură, decât locuri şi regiuni ideale în care nu se află nicio parte perceptibilă a aparatului. Cred că e superfluu să-mi cer scuze pentru imperfecţiunile acestor imagini şi ale altor imagini asemănătoare” (p. 541).

Dincolo de pedagogie, această ilustrare se justifică prin diferenţa dintre *sistem* şi *psihic*: sistemul psihic nu e psihic şi nu e vorba decât despre el în această descriere. Apoi, ceea ce îl interesează pe Freud e bunul mers al aparatului, modul lui de funcţionare şi ordinea operaţiilor, timpul reglat al mişcării sale aşa cum e el *prins* şi marcat pe piesele mecanismului: ... Riguros vorbind, nu e nevoie să presupunem o organizare spaţială reală a sistemelor psihice. Ne e suficient ca o consecuţie ordonată să fie stabilită în mod constant, în aşa fel încât, cu prilejul anumitor evenimente psihice, sistemele să fie străbătute de fluxul excitaţiei după o consecuţie temporală determinată”. În sfârşit, aceste aparate optice *captează*

lumina; dacă aparatul e fotografic, o înregistrează1. Freud vrea să integreze aici şi clişeul sau scriitura luminii, şi iată diferenţierea (*Differenzierung*) pe care o introduce. Aceasta va atenua „imperfecţiunile” analogiei şi poate le va „scuza”. Şi, mai ales, va sublinia exigenţa, contradictorie la prima vedere, care îl obsedează pe Freud încă de la *Schiţă* şi nu va fi satisfăcută decât graţie maşinii scripturale, graţie „carnetului magic”: „Suntem atunci îndreptăţiţi să introducem o primă diferenţiere la extremitatea sensibilă [a aparatului]. Din toate percepţiile noastre rămâne în aparatul psihic o urmă (*Spur*) pe care o putem numi *urmă mnezică* (*Erinnerungsspur*). Funcţia care se raportează la această urmă mnezică o numim *memorie*. Dacă luăm în serios proiectul de a asocia „evenimentele psihice unor sisteme, urma mnezică nu poate consta decât în modificările permanente ale elementelor sistemului Or, după cum am arătat deja, e evident dificil ca unul şi acelaşi sistem să reţină cu fidelitate modificările elementelor sale, oferind totodată o nouă receptivitate la modificări, fără să-şi piardă vreodată prospeţimea de

receptare" (p. 534). Va fi deci nevoie de două sisteme într-o singură maşină. Acest dublu sistem, care să acordeze nuditatea suprafeţei cu profunzimea retenţiei, o maşină optică nu l-ar fi putut reprezenta decât de departe şi cu o sumedenie de „imperfecţiuni". „Continuând analiza visului, întrevedem într-o oarecare măsură structura acestui instrument, cel mai minunat şi mai misterios dintre toate, într-o mică măsură

— Metafora clişeului fotografic e foarte frecventă. Cf. *Despre dinamica transferului* (*G.W.*, VIII, pp. 364 – 365). Noţiunile de clişeu şi de impresie sunt aici principalele instrumente ale analogiei. În analiza Dorei, Freud defineşte transferul în termeni de editare, reeditare, reimprimare stereotipă sau revăzută şi corijată. În *Câteva observaţii asupra conceptului de inconştient în psihanaliză*, 1913 (*G.W.*, X, p. 436), raporturile dintre conştient şi inconştient sunt comparate cu procesul fotografic: „Primul stadiu al fotografiei este negativul; fiecare imagine fotografică trebuie să treacă prin proba *procesului negativ*, iar acele negative care s-au comportat cum se cuvine

în această încercare sunt admise în *procesul pozitiv* care se termină cu o imagine”. Hervey de Saint-Denys consacră un întreg capitol din cartea sa aceleiaşi analogii. Intenţiile sunt aceleaşi. Ele inspiră de asemenea o precauţie pe care o vom regăsi în *însemnare despre carnetul magic*: … Memoria are. De altfel, asupra aparatului fotografic această minunată superioritate pe care o au forţele naturii de a-şi reînnoi ele însele mijloacele de acţiune”.

numai, dar e oricum un început…” Iată ce putem citi în ultimele pagini din *Traumdeutung* (p. 614). Într-o mică măsură numai. Reprezentarea grafică a sistemului (non-psihic) al psihicului nu e gata în momentul în care aceea a psihicului a ocupat deja, chiar şi în *Traumdeutung*, un teren considerabil. Să luăm măsura acestei întârzieri.

Am numit, în altă parte, specificul scriiturii, într-un sens dificil al acestui cuvânt, *spaţiere*: diastemă şi devenire-spaţiu a timpului, precum şi desfăşurare, într-un loc original, a unor semnificaţii pe care consecuţia lineară ireversibilă, trecând de la un punct de prezenţă la altul, nu putea

decât să tindă să le refuleze şi, într-o oarecare măsură, să rateze această refulare. Mai cu seamă în scrierea zisă fonetică. Între aceasta şi logosul (sau timpul logicii) dominat de principiul non-contradicţiei, temei al întregii metafizici a prezenţei, există o profundă conivenţă. Or, în orice spaţiere tăcută sau nu numai fonică a semnificaţiilor, sunt posibile înlănţuiri care nu se mai supun linearităţii timpului logic, a timpului conştiinţei sau al preconştiinţei, a timpului „reprezentării verbale”. Între spaţiul nefonetic al scriiturii (chiar şi în cea „fonetică”) şi spaţiul scenei visului, graniţa e nesigură.

Să nu fim, aşadar, surprinşi când Freud, pentru a sugera stranietatea relaţiilor logico-temporale din vis, se referă în mod constant la scriitură, la sinopsisul spaţial al pictogramei, al rebusului, al hieroglifei, al scrierii nefonetice în general. Sinopsis, nu stasis: scenă, nu tablou. Laconismul 1, caracterul lapidar al visului nu înseamnă prezenţa impasibilă a unor semne pietrificate.

În cadrul interpretării au fost enunţate, unul câte unul, elementele visului. Interpretarea a scos la iveală travaliul de

condensare şi de deplasare. Ne mai rămâne să explicăm sinteza care compune şi pune în scenă (*die Darstellungsmittel*). Un anume policentrism al reprezentării onirice e de neconciliat cu desfăşurarea aparent lineară, uniline-ară, a reprezentărilor verbale pure. Structura logică şi ideală a discursului conştient trebuie deci să se supună sistemului visului, să i se subordoneze ca o piesă dintr-o maşinărie. „Piesele detaşate ale acestei complicate formaţiuni se raportează firesc unele la altele după raporturi logice foarte variate. Ele formează prim-planuri, fundaluri. Digresiuni şi lămuriri, avansează condiţii, demonstraţii şi proteste. Apoi, când toată masa acestor gânduri ale visului e supusă presiunii travaliului oniric şi piesele sunt strâmbate. Îmbucătăţite şi adunate la un loc, precum gheţurile plutitoare, se pune întrebarea ce se întâmplă cu conjuncţiile logice care constituiseră până atunci structura. Cum

1… Visul e parcimonios, sărac şi laconic” (*G.W*… ÎI/III, p. 284). Visul e „stenografie” (cf… Mai sus).

anume pune în scenă visul toţi aceşti

dacă, fiindcă, precum, cu toate că, ori-ori şi atâtea alte prepoziţii fără de care nici fraza nici discursul n-ar fi inteligibile?” (pp. 326 – 327).

Această punere în scenă poate fi în primul rând comparată cu acele forme de expresie care sunt ca scriitura în vorbire: pictura sau sculptura unor semnificanţi ce înscriu într-un spaţiu de coabitare elemente pe care lanţul vorbirii trebuie să le reprime. Freud le opune poeziei care „foloseşte discursul vorbit” (*Rede*). Dar visul nu se foloseşte şi el de vorbire? „în vis, vedem, dar nu auzim”, se spune în *Schiţă*. Într-adevăr, aşa cum va face Artaud, Freud se referea pe atunci nu atât la absenţa, cât la subordonarea vorbirii pe scena visului. Nici gând să dispară: discursul îşi schimbă atunci funcţia şi demnitatea E situat, înconjurat, investit (în toate sensurile acestui cuvânt), constituit E înserat în vis precum legenda în benzile desenate, această combinaţie picto-hieroglifică în care textul fonetic e auxiliarul, nu stăpânul epicii: „Mai înainte ca pictura să ajungă să-şi cunoască propriile legi de expresie... în vechile tablouri, atârnau din gura personajelor nişte banderole ce purtau ca

inscripţie (*als Schrift*) discursul pe care pictorul nu mai spera să-l poată pune în scenă” (p. 317).

Scriitura generală a visului debordează scriitura fonetică şi repune vorbirea la locul ei. Ca în hieroglife sau în rebusuri, vocea e evitaţi încă de la începutul capitolului despre „Travaliul visului”, nu ni se lasă nicio îndoială în această privinţă, deşi Freud încă se mai slujeşte de acest concept de traducere asupra căruia, ceva mai târziu, ne trezeşte suspiciunea „Gândurile visului şi conţinutul visului [latent şi manifest] ni se înfăţişează ca două puneri în scenă ale aceluiaşi conţinut în două limbi diferite; mai mult, conţinutul visului ne apare ca un transfer (*Ubertragung*) al gândirii onirice într-un alt mod de expresie căruia nu-i putem cunoaşte semnele şi gramatica decât comparând originalul cu traducerea Gândurile visului ne sunt nemijlocit inteligibile de îndată ce facem experienţa lor. Conţinutul visului se prezintă ca o scriere figurativă (*Bilderschrift*) ale cărei semne se cuvine să le transferăm unul câte unul în limbajul gândirii onirice”. *Bilderschrift*: nu imagine înscrisă, ci scriitură figurată, imagine care se oferă nu

simplei percepţii, conştiente şi prezente, a lucrului însuşi – presupunând că aşa ceva există. Ci lecturii. „Am fi, desigur, induşi în eroare dacă am vrea să citim aceste semne în funcţie de valoarea lor imagistică şi nu după referinţa lor semnificantă (*Zeichenbeziehung*)... Visul e această enigmă figurativă (*Bilderrätsel*), iar predecesorii noştri în domeniu] interpretării viselor au săvârşit greşeala de a socoti rebusul drept compoziţie a unui desen descriptiv”. Conţinutul figurat e. Aşadar, o scriitură, un lanţ semnificant de formă scenică. În acest sens el rezumă, desigur, un discurs, e însăşi *economia vorbirii* (*l'economie de la parole*). Întreg capitolul despre „Aptitudinea de-a fi pus în scenă” (*Darstellbarkeit*) ne-o arată foarte bine. Însă transformarea economică reciprocă, reluarea totală în discurs e, în principiu imposibilă ori limitată. Ceea ce se explică prin faptul că vorbele sunt de asemenea şi „în mod primar” lucruri. Aşa că în vis, cuvintele sunt reluate, „înghiţite” de procesul primar. Nu ne putem, deci, mulţumi cu a spune că în vis „lucrurile” condensează cuvintele; sau, invers, că semnificanţii neverbali se lasă, într-o

oarecare măsură, interpretaţi în reprezentări verbale. Trebuie să recunoaştem că, în măsura în care sunt seduse, atrase, în vis, către limita fictivă a procesului primar, cuvintele tind să devină lucruri pur şi simplu. Limită, de altfel, tot atât de fictivă. Cuvintele pure şi lucrurile pure sunt, aşadar, precum ideea de proces primar şi, apoi, de proces secundar, nişte „ficţiuni teoretice”. Intervalul (*l'entre-deux*) al „visului” şi cel al stării „de veghe” nu se deosebesc *în mod esenţial* în ce priveşte natura limbajului. „Deseori cuvintele sunt tratate de către vis de parcă ar fi lucruri şi atunci au de suportat aceleaşi montaje ca şi reprezentările lucrurilor”. În *regresiunea formală* a visului, spaţializarea punerii în scenă *nu surprinde* cuvintele. De altfel, această regresiune nici n-ar reuşi dacă, dintotdeauna, cuvântul. Purtând marca înscrierii ori a aptitudinii sale scenice, n-ar fi fost muncit în însuşi corpul său de această *Darstellbarkeit* şi de toate formele sale de spaţiere. Aceasta din urmă nu putea să nu fie refulată de vorbirea zisă vie sau vigilentă, de conştiinţă, logică, istoria limbajului etc. Spaţializarea nu surprinde timpul vorbirii sau idealitatea sensului, nu

se iveşte ca un accident al lor. Iar temporalizarea, care presupune posibilitatea simbolică şi sinteza simbolică, înainte

— *Completare metapsihologică la teoria viselor* (1916, *G.W.*, ÎI/III, p. 419) consacră o dezvoltare importantă regresiunii formale care, cum se spune în *Traumdeutung*, face ca „moduri de expresie şi de punere în scenă primitive să se substituie celor cu care suntem obişnuiţi” (p. 554). Freud insistă mai ales asupra rolului pe care îl joacă aici reprezentarea verbală: „E bătător la ochi faptul că travaliul visului e atât de puţin legat de reprezentările verbale; visul e oricând gata să înlocuiască cuvintele unele cu altele până când găseşte expresia ce se lasă cel mai uşor manipulată în punerea în scenă cu caracter plastic”. După acest pasaj urmează o comparaţie, din punctul de vedere al reprezentării cuvintelor şi al reprezentării lucrurilor, între limbajul celui care visează şi limbajul schizofrenicului. S-ar cuveni să-l comentăm îndeaproape. Am constata poate (în pofida lui Freud?) că, în acest caz. Nu e cu putinţă o determinare riguroasă a anomaliei. Despre rolul

reprezentării verbale în preconştient şi caracterul secundar al elementelor vizuale, cf. *Eul şi şinele*, cap. 2.

chiar de a se trezi într-un spaţiu „exterior” ei, comportă în sine spaţierea ca diferenţă. De aceea, lanţul fonic pur, în măsura în care implică diferenţe, n-are cum să fie o pură continuitate ori fluiditate a timpului. Diferenţa reprezintă articulaţia spaţiului şi a timpului. Lanţul fonic ori lanţul scriiturii fonetice e deja întins din cauza acestei minime spaţieri esenţiale de unde se pot declanşa travaliul visului şi, în general, orice regresiune formală. Nu e vorba aici de vreo negare a timpului, de o oprire a lui într-un prezent ori o simultaneitate oarecare, ci de o altă structură, de-o altă stratificare a timpului. Şi aici comparaţia cu scriitura – de astă dată cu cea fonetică – lămureşte atât scriitura cât şi visul: „El [visul] restituie *o înlănţuire logică sub forma simultaneităţii*; procedeul seamănă puţin cu acela al pictorului care, într-un tablou reprezentând Şcoala ateniană sau parnasiană, îi adună la un loc pe toţi filosofii şi toţi poeţii care nu s-au aflat niciodată împreună sub un portic sau pe o

creastă de munte... Acest mod1 de punere în scenă se continuă până la detaliu. De fiecare dată când apropie două elemente, [visul] garantează o legătură deosebit de intimă între elementele corespunzătoare lor pe planul gândurilor visului. Se întâmplă ca în sistemul nostru de scriere: *ab* înseamnă că cele două litere trebuie rostite ca o singură silabă; *a* şi *b* despărţite de un spaţiu alb sunt recunoscute, una, *a*, ca fiind ultima literă a unui cuvânt, cealaltă, *b*, ca fiind prima literă a unui alt cuvânt” (p. 319).

Modelul scriiturii hierolifice strânge laolaltă încă şi mai evident – deşi întâlnim asta în orice scriitură – diversitatea modurilor şi funcţiilor semnului în vis. Orice semn – verbal sau nu – poate fi utilizat la niveluri, cu funcţii şi în configuraţii care nu sunt prescrise în „esenţa” sa, ci iau naştere din jocul diferenţei. Rezumând toate aceste posibilităţi, Freud conchide: „Cu toată multiplicitatea acestor faţete, putem spune că punerea în scenă a travaliului visului, care cu siguranţă nu e făcută *în scopul de a fi înţeleasă*, nu-i dă traducătorului mai multă bătaie de cap decât le dădeau cititorilor lor scriitorii care, în antichitate, se slujeau de hieroglife” (pp. 346 – 347).

Mai mult de douăzeci de ani despart prima ediţie din *Traumdeutung* de *însemnare despre carnetul magic*. Dacă urmărim în continuare cele două serii de metafore, cele care privesc sistemul non-psihic al psihicului şi cele care privesc psihicul însuşi, ce se întâmplă?

Pe de o parte, importanţa *teoretică* a metaforei *psihografice* va fi din ce în ce mai vădită. Îi va fi consacrată un fel de problematică a metodei. Mai degrabă cu o viitoare grafematică decât cu o lingvistică dominată de vechiul fonologism e îndemnată psihanaliza să colaboreze. Freud face *literalmente* această recomandare într-un text din 1913.1, şi aici nu avem nimic de adăugat ori de interpretat într-o nouă lumină Interesul psihanalizei pentru lingvistică presupune *transgresarea*... Sensului obişnuit al cuvântului limbaj”. „Prin cuvântul limbaj nu trebuie să înţelegem aici doar exprimarea gândirii în cuvinte, ci şi limbajul gestual şi orice altă formă de expresie a activităţii psihice, precum scrierea” şi după ce aminteşte arhaismul exprimării onirice care admite contradicţia2 şi privilegiază vizualul, Freud precizează: „Ni se pare mai just să

comparăm visul cu un sistem de scriere decât cu o limbă. De fapt, interpretarea unui vis e în întregime analoagă descifrării unei scrieri figurative din antichitate, de felul hieroglifelor egiptene. În ambele cazuri, există elemente care nu sunt determinate în vederea interpretării sau a lecturii, ci trebuie doar să asigure, ca determinative, inteligibilitatea celorlalte elemente. Plurivocitatea diferitelor elemente ale visului îşi are perechea în sistemele de scriere din antichitate… Dacă până acum această concepţie cu privire la punerea în scenă a visului n-a fost mai mult folosită, aceasta ţine de o situaţie uşor de înţeles: punctul de vedere şi cunoştinţele cu care lingvistul ar aborda o temă ca aceea a visului îi scapă cu totul psihanalistului” (pp. 404 – 405).

Pe de altă parte, în acelaşi an, în articolul despre „Inconştient”, problematica *aparatului* însuşi e aceea care începe să fie reluată prin concepte scripturale: nu, ca în *Schiţă*, printr-o topologie de urme fără scriitură, nici, ca în *Traumdeuiung*, prin funcţionarea mecanismelor optice. Dezbaterea cu privire la ipoteza funcţională şi ipoteza topică priveşte locurile de

înscriere (*Niederschrift*): „Când un act psihic (aici ne vom limita la un act de tipul *reprezentării* [*Verstellung*. Sublinierea noastră]) suferă o transformare care îl face să treacă de la sistemul les la sistemul Cs (sau Pes), trebuie oare să admitem că de acesta transformare e legată o nouă fixaţie, un fel de nouă înscriere a reprezentării respective, înscriere care poate, aşadar, să fie captată într-un nou loc psihic şi alături de care ar persista înscrierea inconştientă originară? Sau mai degrabă se cuvine

1 *Das Interesse an der Psychoanalyse*, *G.W.*, VIII. P, 390. A doua parte a acestui text, consacrată „ştiinţelor non-psihologice", priveşte înainte de toate ştiinţa limbajului (p. 493) şi abia apoi filosofia, biologia, istoria, sociologia, pedagogia.

— Ştim că întreaga notă *Ober den Gegensum der Urworte* (1910) tinde să demonstreze, pe urmele lui Abel, şi cu o mare abundenţă de exemple împrumutate din scrierea hieroglifică, faptul că sensul contradictoriu sau nedeterminat al cuvintelor primitive nu putea să fie determinat, să-şi primească diferenţa şi

condiţiile de funcţionare, decât din gest şi din scriitură (*G.W.*, VIII.P. 214). Despre acest text şi ipoteza lui Abel. Cf. E. Benveniste, *Probleme de lingvistică generală,* cap. VII.

să credem că transformarea constă într-o schimbare de stare care s-ar săvârşi cu acelaşi material şi în acelaşi loc? (*G.W.*, X, pp. 272 – 273). Discuţia care urmează nu ne interesează aici în mod direct Amintim doar că ipoteza economică şi dificilul concept de contra-investire (*Gegen-besetzung*: „unic mecanism al refulării originare", p. 280), pe care Freud le introduce după ce a renunţat să tranşeze problema, nu elimină diferenţa topică a celor două înscrieri1. Să observăm că acest concept de înscriere continuă să rămână simplul *element* grafic al unui aparat care nu e el însuşi o maşină de scris. Deosebirea între sistem şi psihic e încă activă: grafia e rezervată descrierii conţinutului psihic ori a unui element al maşinii. Am putea crede că aceasta e supusă unui alt principiu de organizare şi are o altă destinaţie decât scriitura Firul conducător din articolul despre „Inconştient", *exemplul* folosit, aşa cum am

subliniat, e destinul unei *reprezentări,* consecutivă unei prime înregistrări. Când va fi descrisă percepţia, aparatul de înregistrare sau de înscriere originară, „aparatul de percepere” nu va putea fi altceva decât o maşină scripturală. *Însemnare despre carnetul magic,* doisprezece ani mai târziu, va descrie aparatul de percepere şi originea memoriei. Mult timp despărţite şi decalate, cele două serii de metafore se vor reuni

Bucata de ceară a lui Freud şi cele trei analogii ale scriiturii în acest text de şase pagini, analogia dintre un anumit aparat scriptural şi aparatul de percepere e demonstrată progresiv. Cele trei etape ale descrierii o ajută să câştige de fiecare dată în rigoare, în interioritate şi în diferenţiere.

Aşa acum s-a procedat întotdeauna, măcar de la Platon încoace, Freud consideră la început scrierea drept o tehnică în slujba memoriei, tehnică exterioară, auxiliară memoriei psihice şi nu memoriei înseşi: mai degrabă ilTOu/vriaic; decât o Vr) u. R, se spune în *Phaidros*. Numai că aici, ceea ce nu era cu putinţă la Platon. Psihismul e prins într-un aparat, iar scrisul va fi mai bine reprezentat ca piesă extrasă şi

„materializată” a acestui aparat E *prima analogie*: „Dacă nu am încredere în memoria mea – ceea ce nevrozatului, după cum se ştie. I se întăm

1 P. 288. E pasajul pe care l-am citat mai sus şi în care urma mnezică era deosebită de… Memorie”.

plă surprinzător de des. Dar i se poate foarte bine întâmpla şi individului normal – îi pot completa şi asigura (*ergănzen und versichern*) funcţia graţie unei urme scrise (*schriftliche Anzeichnung*). Suprafaţa care primeşte această urmă. Carnetul sau foaia de hârtie, devine atunci, dacă se poate spune aşa, o piesă materializată (*ein materialisiertes Ştiick*) a aparatului mnezic (*des Erinnerungsapparates*) pe care îl port, de altfel, în mine la modul invizibil. Nu am decât să-mi amintesc locul unde «amintirea» astfel fixată a fost pusă în siguranţă pentru a o putea «reproduce» apoi oricând şi după dorinţă, şi sunt sigur că aşa va fi rămas nealterată, scăpând, deci, deformărilor pe care le-ar fi suferit poate în memoria mea” (*G.W.*\ XIV, p. 3).

Ceea ce îl interesează aici pe Freud nu e

absenţa memoriei ori finitudinea originară şi normală a capacităţii mnezice; şi cu atât mai puţin structura temporalizării care constituie baza acestei finitudini ori a relaţiilor sale esenţiale cu posibilitatea unei cenzuri şi a unei refulări; nu e nici posibilitatea şi necesitatea unui *Ergănzung, a suplimentului hipo-mnezic* pe care psihicul trebuie să-l proiecteze „în lume"; nici ceea ce se cere cu privire la natura psihicului pentru ca această suplimentaritate să fie posibilă. În primul rând şi exclusiv, e vorba de a studia condiţiile oferite acestei operaţii de către suprafeţele de scriere obişnuite. Acestea nu corespund dublei exigenţe definite încă din *Schiţă*: capacitate de conservare şi de receptare nelimitate. Foaia conservă indefinit, dar e repede saturată. Tăbliţa de ardezie, căreia îi putem reconstitui imacularea şter-gând amprentele, nu conservă deci nicio urmă. Toate suprafeţele de scriere clasice nu oferă decât unul dintre cele două avantaje şi prezintă în permanenţă inconvenientul complementar. Aceasta e *res extensa* şi suprafaţa inteligibilă a aparatelor scripturale clasice. În procesele pe care le substituie astfel

memoriei noastre, „o capacitate de receptare nelimitată şi o retenţie a urmelor durabile par să se excludă reciproc”. Întinderea lor aparţine geometriei clasice, unde e inteligibilă ca exterior pur şi fără raport cu sine. Ar trebui găsit un alt spaţiu de scriitură, spaţiu pe care scriitura l-a reclamat dintotdeauna

Aparatele auxiliare (*Hilfsapparate*) care, notează Freud, sunt întotdeauna constituite după modelul organului suplinit (de pildă ochelarii, aparatul de fotografiat, amplificatorii) par, aşadar, deosebit de deficiente când e vorba de memorie, Această remarcă face şi mai suspect recursul anterior la aparatele optice. Freud aminteşte, totuşi, că exigenţa contradictorie enunţată aici fusese deja recunoscută în 1900. Ar fi putut spune, chiar din 1895... Am formulat încă din *Traumdeutung* (1900) ipoteza că această extraordinară capacitate trebuie să se împartă între operaţiile a două sisteme deosebite (organe ale aparatului psihic). Postulam atunci un sistem Pe. Cs care primeşte percepţiile, dar nu conservă nicio urmă durabilă, în aşa fel încât se poate oferi fiecărei noi percepţii precum o foaie de scris imaculată. Urmele durabile ale

excitaţiilor primite se produceau în «sistemele mnezice» situate îndărătul lui Mai târziu (*Dincolo de principiul plăcerii*), am adăugat observaţia că fenomenul neexplicat al conştiinţei se ivea în sistemul percepţiei *în locul* urmelor durabile.”1

Dublu sistem cuprins într-un singur aparat diferenţiat, inocenţă mereu deschisă şi rezervă infinită a urmelor, iată ce a putut în sfârşit concilia acest „mic instrument lansat pe piaţă cu câtva timp în urmă sub numele de carnet magic” şi care „promite să fie mai eficace decât foaia de hârtie şi tăbliţa de ardezie”. Pare modest, „dar dacă îl privim mai de aproape, descoperim în construcţia sa o remarcabilă analogie cu ceea ce am presupus a fi structura aparatului nostru de percepere”. Oferă ambele avantaje: „O suprafaţă de receptare totdeauna disponibilă şi urme durabile ale înscrierilor primite”. Iată cum ar putea fi descris: „Carnetul magic e o tăbliţă de ceară sau de răşină, de culoare maron închis, cu bordură de hârtie. Deasupra, o foaie fină şi transparentă, solid fixată pe tăbliţă cu marginea de sus, în timp ce marginea de jos e lăsată liberă. Foaia aceasta e partea cea mai interesantă a

micului dispozitiv. E compusă la rândul ei din două feţe separabile una de cealaltă cu excepţia celor două margini transversale; faţa superioară e o foaie de celuloid transparent; faţa inferioară e o foiţă de ceară fină, deci transparentă. Când nu ne servim de aparat, suprafaţa inferioară din hârtie ceruită aderă uşor la faţa superioară a tăbliţei. Folosim carnetul magic practicând înscrierea pe placheta de celuloid a foii care acoperă tăbliţa de ceară Pentru aceasta, nu e nevoie nici de creion nici de cretă, căci scriitura nu depinde aici de intervenţia materialului pe suprafaţa receptoare. E o întoarcere la felul în care anticii scriau pe mici tăbliţe de argilă sau de ceară. Un vârf ascuţit scrijeleşte suprafaţa, iar variaţiunile de presiune produc «scrisul». Pe carnetul magic, această scrijelitură nu se produce direct, ci prin intermediul foii de sus acoperitoare. Vârful apasă, în locurile pe care le atinge, pe faţa inferioară a hârtiei ceruite care aderă la tăbliţa de ceară, iar aceste şănţuleţe devin vizibile precum o scriere de culoare închisă pe suprafaţa celuloidului, altfel cenuşiu-albicios şi omogea Dacă vrem să distrugem inscripţia, e de ajuns să desprindem de

tăbliţa de ceară, cu o mişcare uşoară, apucând de marginea inferioară liberă, foaia acoperitoare2. Contactul intim între foaia ceruită şi tăbliţa de ceară. În acele locuri scrijelite de care depinde devenirea-vizibilă a

1 Pp. 4 – 5. Cf. Capitolul IV din *Dincolo*...

— *Standard Edition* notează aici o uşoară infidelitate în descrierea lui Freud... Aceasta nu dăunează principiului”. Suntem tentaţi să credem că Freud alterează şi în alte părţi descrierea sa tehnică pentru nevoile analogiei.

scriiturii, e astfel întrerupt şi nu se mai reproduce când cele două foi sunt din nou aşezate una peste alta Carnetul magic e atunci lipsit de orice scriitură şi gata să primească noile inscripţii” (pp. 5 – 6).

De remarcat că *profunzimea* carnetului magic e o profunzime fără fund, o referinţă infinită şi totodată o exterioritate perfect superficială: stratificare de suprafeţe a cărei relaţie cu sine, lăuntrul ei, nu e decât implicarea unei alte suprafeţe la fel de expuse. El uneşte cele două certitudini empirice care ne construiesc: aceea a

profunzimii infinite în implicarea sensului, în învăluirea nelimitată a actualului, şi, simultan, a esenţei peliculare a fiinţei, a absenţei absolute a dedesubtului. Neglijând „micile imperfecţiunr ale dispozitivului, nefiind interesat decât de analogie, Freud insistă asupra caracterului esenţialmente protector al foii de celuloid. Fără aceasta, hârtia, de ceară fiind, ar fi zgâriată sau sfâşiată. Nu există scriitură care să nu-şi constituie o protecţie *împotriva ei înseşi*, împotriva scriiturii prin care „subiectul” e el însuşi ameninţat lăsându-se scris: *expu*nându-*se*. „Foaia de celuloid este deci un văl protector pentru hârtia de ceară”. O ţine la adăpost de „influenţele ameninţătoare care vin din exterior”. „Trebuie să mai amintesc aici că, în *Dincolo*...}, am dezvoltat ideea că aparatul nostru psihic de percepere se compune din două straturi, un strat protector exterior împotriva excitaţiilor, menit să reducă importanţa excitaţiilor ce se ivesc, şi o suprafaţă care, situată îndărătul lui, primeşte stimuli. Anume sistemul Pe. Cs” (p. 6).

Aceasta nu priveşte însă decât receptarea sau perceperea, deschiderea

suprafeţei celei mai superficiale la incizia scrijeliturii. Încă nu există scriitură în platitudinea acestei *extensio*. Trebuie explicată scriitura ca urmă supravieţuind prezentului scrijelirii, punctualităţii, al IYU.îi. „Această analogie”, continuă Freud, „n-ar avea cine ştie ce valoare dacă nu s-ar lăsa continuată”. E *a doua analogie*: „Dacă ridicăm de pe tăbliţa de ceară toată foaia acoperitoare – celuloid şi hârtie de ceară – scrisul se şterge şi, aşa cum am arătat, nu se mai reconstituie după aceea Supiafaţa carnetului magic e neatinsă şi din nou receptoare. Se poate însă lesne constata că urma durabilă a scrisului se menţine pe tăbliţa de ceară şi rămâne lizibilă sub un ecleraj apropiat”. Exigenţele contradictorii sunt satisfăcute prin acest sistem dublu şi aceasta tocmai „în felul în care se săvârşeşte funcţia perceptivă, după cum am presupus deja. A aparatului nostru psihic. Stratul care primeşte excitaţiile – sistemul Pe. Cs – nu formează nicio urmă durabilă; temeliile amintirii se ivesc în alte sisteme supleţive”. Scriitura suplineşte percepţia înainte ca aceasta să-şi apară sieşi... Memoria” ori

1 în acelaşi capitol IV din *Dincolo de principiu*! *plăcerii*.

scriitura reprezintă însăşi uvertura acestei apariţii. Realul „perceput” nu se oferă lecturii decât la trecut, sub percepţie şi după ea în vreme ce suprafeţele celelalte de scriere, corespunzătoare prototipurilor tăbliţei de ardezie sau hârtiei, nu puteau reprezenta decât o singură piesă materializată a sistemului mnezic din aparatul psihic, o abstracţie, carnetul magic îl reprezintă în întregime şi nu numai în ce priveşte stratul perceptiv. Tăbliţa de ceară reprezintă, de fapt. Inconştientul. „Consider că nu e o prea mare îndrăzneală să comparăm tăbliţa de ceară cu inconştientul care se află în spatele sistemului Pe. Cs”. Devenirea-vizibilă alternând cu ştergerea scrisului ar fi străfulgerarea (*Aufleuchten*) şi dispariţia (*Vergehen*) conştiinţei în percepţie.

Ceea ce introduce *a treia şi ultima analogie*. E probabil cea mai interesantă. Până aici nu era vorba decât de spaţiul scriiturii, de întinderea şi volumul acesteia, de relieful ei. Dar există, de asemenea, un *timp al scriiturii* şi acesta nu e altceva decât

structura însăşi a ceea ce descriem în momentul de faţă. Trebuie să ţinem seama şi de timpul acestei bucăţi de ceară. Timpul nu-i este exterior, iar carnetul magic cuprinde în structura sa ceea ce Kant descrie ca fiind cele trei moduri ale timpului în cele *trei analogii ale experienţei*: permanenţa, succesiunea, simultaneitatea Descartes, când se întreabă *quaenam vero est haec cera*, îi poate reduce *esenţa* la simplicitatea atemporală a unui obiect inteligibil. Freud, reconstituind o *operaţie*, nu poate reduce nici timpul nici multiplicitatea straturilor sensibile. Şi va lega un concept discontinuu de timp, ca periodicitate şi spaţiere a scriiturii, de o întreagă reţea de ipoteze care merg de la *Scrisorile către Fliess* până la *Dincolo de principiul plăcerii* şi care. Şi de astă dată, se regăsesc construite, consolidate, confirmate şi solidificate în carnetul magic. Temporalitatea sub forma spaţierii nu ar fi doar discontinuitatea orizontală în lanţul semnelor, ci scriitura ca întrerupere şi restabilire a contactului dintre diferitele adâncimi ale straturilor psihice, materialul temporal şi atât de eterogen al travaliului psihic însuşi. Nu regăsim aici nici

continuitatea liniei, nici omogenitatea volumului; ci durata şi profunzimea, ambele diferenţiate, ale unei scene, spaţierea acesteia:

„Mărturisesc că mă simt înclinat să împing comparaţia încă şi mai departe. În carnetul magic, scrisul se şterge ori de câte ori se întrerupe contactul între hârtia ce primeşte excitaţia şi tăbliţa de ceară care reţine impresia Ceea ce se potriveşte cu o reprezentare a modului de funcţionare a aparatului psihic pe care mi-am făcut-o încă de mult. Dar am păstrat-o până acum pentru mine” (p. 7).

Această ipoteză priveşte distribuţia discontinuă, prin şocuri rapide şi periodice, a „inervaţiilor de investire” (*Besetzungsinnervationen*), dinăuntru spre afară, către permeabilitatea sistemului Pe. Cs. Aceste mişcări sunt apoi „retrase” sau... Întoarse”. Conştiinţa se stinge de fiecare dată când investirea e astfel retrasă. Freud compară această mişcare cu nişte antene pe care *inconştientul* le-ar îndrepta către exterior şi le-ar retrage după ce au măsurat excitaţiile şi l-au avertizat de vreun pericol. (Freud n-a păstrat pentru el această imagine a antenei – o aflăm în *Dincolo*...

cap. IV1 –, cum n-a păstrat nici noţiunea de periodicitate a investirilor, aşa cum am arătat mai sus). „Originea reprezentării timpului” e atribuită acestei „non-excitabilităţi periodice”, precum şi „discontinuităţii în activitatea sistemului Pe. Cs”. Timpul e economia unei scriituri.

Maşina aceasta nu merge singură. E mai mult o unealtă decât o maşină. Şi n-o ţinem cu o singură mână. Aici e marcată temporalitatea sa *Menţinerea** ei nu e deloc simplă. Imacularea ideală a lui „acum” depinde de travaliul memoriei. Trebuie cel puţin două mâini pentru a face aparatul să funcţioneze, şi un sistem de gesturi, o coordonare de iniţiative independente, o multiplicitate organizată de origini. Iată scena cu care se încheie *însemnarea*: „Dacă ne imaginăm că, în timp ce o mână scrie pe suprafaţa carnetului magic, o altă mână retrage periodic, de pe tăbliţa de ceară, pagina acoperitoare, avem ilustrarea sensibilă a felului în care voiam să-mi reprezint funcţionarea aparatului nostru psihic de percepere”.

Urmele nu-şi produc, deci, spaţiul de înscriere decât fixându-şi periodicitatea de ştergere. De la origine, încă din „prezentul”

primei

1 O regăsim, în acelaşi an, în articolul despre „Negare” (*Verneinung*). Într-un pasaj care ne interesează aici pentru recunoaşterea raportului dintre negaţia gândită şi diferenţă, amânare, ocol (*Aufschub, Denkaufschub*) (diferenţa, unirea lui Eros cu Thanatos), proiecţia antenelor e atribuită nu inconştientului, ci eului (*G.W.*, XIV, pp. 14 – 15). Despre *Denkaufschub*, despre gândirea ca întârziere, tergiversare, amânare, răgaz, ocol, *diferanţă* care se opune sau, mai degrabă, amână polul fictiv, teoretic şi mereu deja transgresat al „procesului primar”, cf. Întreg capitolul VII (V) din *Traumdeutung*. Conceptul de „drum ocolit” (*Umweg*) e aici central. „Identitatea de gândire”. Toată ţesută din amintiri, e ţinta mereu deja substituită unei. Identităţi de percepţie”, ţintă a „procesului primar”, iar *das ganze Denken ist nur ein Umweg* (... Întreaga gândire nu-i decât un drum ocolit”, p. 607). Cf. De asemenea „Umwege zum Tode”, în *Jenseits*, p. 41. „Compromisul”, în sens freudian, e întotdeauna diferenţă. Or, înainte de compromis nu există nimic.

* în original: *maintenance*, cuvânt care intră într-un joc paronomastic cu *maintenant* („acum") din propoziţia următoare. Astfel, simpla... Menţinere" sau „întreţinere" a aparatului devine o aluzie la temporalitatea proprie acestuia, la „actualitatea" lui. Totodată, contextul mizează pe compunerea termenului (*main-tenance*. De la *main-tenir*, literal „a ţine în mână") care. Astfel, capătă aici şi sensul de „mânuire" (*n*. *Red*.).

lor impresii, ele sunt constituite de o forţă dublă de repetiţie şi de ştergere, de lizibilitate şi de ilizibilitate. O maşină pentru două mâini, o multiplicitate de instanţe sau de origini, nu aceasta înseamnă oare relaţia originară cu celălalt şi temporalitatea originară ale scriiturii, complicaţia sa „primară": spaţiere, diferanţă şi ştergere originare ale originii simple, polemică încă din pragul a ceea ce ne încăpăţânăm să numim percepţie? Scena visului „urmând străvechi facilităţi" era o scenă a scriiturii. Dar aceasta înseamnă că „percepţia", primul raport al vieţii cu celălaltul ei, originea vieţii pregătise deja dintotdeauna reprezentaţia Trebuie să fii „mai mulţi"

pentru a scrie şi deja pentru a „percepe”. Structura *simplă* a menţinerii (*maintenance*) şi a manuscrierii (*manuscripture*), ca şi a oricărei intuiţii originare, e un mit, o „ficţiune” tot atât de „teoretică” precum ideea de proces primar. Ultima e contrazisă de tema refulării originare.

Scriitura e de negândit în afara refulării. Condiţia ei: să nu existe nici contact permanent, nici ruptură absolută între straturi. Vigilenţă şi eşec al cenzurii. Nu e o întâmplare că metafora cenzurii s-a născut din ceea ce, în politică, priveşte scriitura în ştersăturile, blancurile şi deghizările sale, chiar dacă Freud, în *Traumdeutung*, pare să nu facă la aceasta decât o referire convenţională şi didactică. Aparenta exterioritate a cenzurii politice trimite la o cenzură esenţială care îl leagă pe scriitor de propria sa scriitură.

Dacă n-ar exista decât percepţie, pură permeabilitate la facilitări, n-ar exista nici facilitare. Am fi scrişi, dar nimic n-ar rămâne consemnat, nicio scriitură nu s-ar produce, nu s-ar păstra, nu s-ar repeta ca lizibilitate. Dar nu există percepţie pură: nu suntem scrişi decât scriind, de către acea instanţă din noi care mereu deja

supraveghează percepţia, fie ea internă sau externi „Subiectul” scriiturii nu există, dacă prin asta se înţelege nu ştiu ce solitudine suverană a scriitorului. Subiectul scriiturii e un *sistem* de relaţii între straturi: ale carnetului magic, ale psihicului, ale societăţii, ale lumii. În interiorul acestei scene, nu găseşti simplitatea punctuală a subiectului clasic. Pentru a descrie această structură, nu e de ajuns să amintim că scriem întotdeauna pentru cineva; iar opoziţiile emiţător-receptor, cod-mesaj etc. Rămân nişte instrumente rudimentare. Degeaba l-am căuta în „public” pe primul cititor, adică pe cel dintâi autor al operei. Iar „sociologia literaturii” nu pricepe nimic din bătăliile şi vicleniile, a căror miză este originea operei, dintre autorul care citeşte şi primul cititor care dictează. *Socialitatea* scriiturii ca *dramă* cere o cu totul altă disciplină

Faptul că maşina nu merge de una singură înseamnă altceva: mecanism fără energie proprie. Maşina e moartă. E moartea. Nu pentru că riscăm să murim jucându-ne cu maşinile, ci pentru că la originea maşinilor stă relaţia cu moartea Ne amintim că Într-o scrisoare către Fliess,

evocând felul în care îşi reprezenta aparatul psihic. Freud avea impresia că se afla în faţa unei maşini care în curând avea să meargă singură. Numai că ce urma să meargă singur era psihicul, nu imitaţia sau reprezentarea sa mecanică. Aceasta e moartă. Reprezentarea e moartea Ceea ce prin inversare dă propoziţia următoare: moartea (nu) e (decât) reprezentare. Dar ea e unită cu viaţa şi cu prezentul viu pe care încă de la origine îl repetă Reprezentare pură, o maşină nu funcţionează niciodată singură. Cel puţin aceasta e limita pe care Freud o recunoaşte analogiei cu carnetul magic. Ca şi primul cuvânt din *însemnare,* gestul său e foarte platonician. Numai scriitura sufletului, se spune în *Phaidros,* numai urma psihică are puterea să se reproducă şi să se reprezinte ea însăşi în mod spontaa Lectura noastră a sărit peste această remarcă a lui Freud: „Analogia cu un asemenea aparat auxiliar trebuie să se oprească undeva Carnetul magic nu poate «reproduce» din interior ceea ce a fost scris, după ce a fost şters; ar fi atunci chiar un carnet magic, dacă ar putea proceda ca memoria noastră”. Multiplicitatea suprafeţelor suprapuse ale aparatului e,

lăsată de una singură, o complexitate moartă şi fără profunzime. Viaţa ca profunzime nu există decât în ceara memoriei psihice. Freud continuă deci să opună, ca şi Platon, scriitura hipo-mnezică scriiturii ev xfi *tyvyji* ea însăşi ţesută din urme, din amintiri empirice ale unui adevăr aflat în afara timpului. Din acest moment, despărţit de responsabilitatea psihică, întrucât e o reprezentare lăsată de una singură, carnetul magic ţine încă de spaţiul şi mecanismul cartezian: ceară *naturală*, exterioritate a unui *aide*-*memoire*.

Tot ce Freud a gândit despre unitatea vieţii şi a morţii ar fi trebuit, totuşi, să-l incite să pună şi altfel de întrebări. Să le pună în mod explicit Freud nu se întreabă în mod explicit despre statutul suplimentului „materializat” necesar pretinsei spontaneităţi a memoriei, fie că această spontaneitate este diferenţiată în sine, barată de cenzură sau de refulare – care, de altfel, n-ar putea să acţioneze asupra unei memorii absolut spontane. Nu numai că maşina nu e pură absenţă a spontaneităţii, *asemănarea* sa cu aparatul psihic, existenţa şi necesitatea ei sunt o mărturie a finitudinii astfel suplinite a spontaneităţii mnezice.

Maşina – şi deci reprezentarea – e moartea şi finitudinea *în* psihic. Freud nu-şi pune mai multe întrebări asupra posibilităţii acestei maşini care, în lume, cel puţin a început să *semene* cu memoria, şi-i seamănă tot mai mult şi tot mai bine. Mult mai bine decât acest nevinovat carnet magic: acesta e, desigur, infinit mai complex decât tăbliţa de ardezie sau foaia de hârtie, mai puţin arhaic decât palimpsestul; dar comparat cu celelalte maşini dotate cu arhive e jucărie de copil. Această asemănare, adică în mod necesar un anume a-fi-în-lume al psihismului, nu i s-a „întâmplat” memoriei, după cum nici moartea nu surprinde viaţa. O întemeiază. Metafora, aici analogia între cele două aparate şi posibilitatea acestui raport reprezentativ, pune o problemă pe care, în ciuda premiselor şi din raţiuni probabil esenţiale. Freud n-a explicitat-o. Cu toate că a dus-o până în pragul tematizării şi al urgenţei Metafora ca retorică sau ca didactică nu e aici cu putinţă decât prin metafora solidă, prin producerea non –,. Naturală”, istorică, a unei maşini *suplimentare,* care se *adaugă* organizării psihice pentru a-i *suplini* finitudinea însăşi

ideea de finitudine e derivată din mişcarea acestei suplimentarităţi Producerea istorico-tehnică a acestei metafore care supravieţuieşte organizării psihice individuale, dacă nu chiar generice, e cu totul altceva decât producerea unei metafore intra-psihice, presupunând că aşa ceva există (pentru asta nu e de ajuns să vorbim despre ea) şi oricare ar fi legătura pe care cele două metafore o întreţin. Aici, problema *tehnicii* (poate că ar trebui să-i găsim un alt nume pentru a o smulge problematicii sale tradiţionale) nu se lasă derivată dintr-o opoziţie firească între psihic şi non-psihic, viaţă şi moarte. Scriitura e aici xe/vr) ca raport între viaţă şi moarte, între prezent şi reprezentare, între cele două aparate. Ea deschide problema tehnicii: a aparatului în general şi a analogiei între aparatul psihic şi aparatul non-psihic. În acest sens, scriitura e scena istoriei şi jocul lumii. Ea nu se lasă epuizată de o simplă psihologie. Ceea ce se deschide spre această temă în discursul lui Freud face ca psihanaliza să nu fie o simplă psihologie, nicio simplă psihanaliză.

Astfel se anunţă poate, în breşa făcută de Freud, acel dincolo şi acel dincoace al

închiderii pe care o putem numi „platoniciană”. În acest moment al istoriei lumii, aşa cum se semnalează el însuşi sub numele lui Freud, printr-o incredibilă mitologie (neurologică sau metapsihologică: căci nu ne-a trecut vreodată prin minte să luăm în serios, cu excepţia problemei care o dezorganizează şi o nelinişteşte în literalitatea ei, fabula metapsihologică. În raport cu istoriile neurologice care ne sunt povestite în *Schiţă*, avantajele acestei fabule sunt neînsemnate), un raport cu sine al scenei istorico-transcendentale a scriiturii a fost spus fără să se spună şi gândit fără să fie gândit de el însuşi: scris şi totodată şters, metaforizat, desemnat prin indicarea unor relaţii intra-mundane, *reprezentat*.

Ceea ce se recunoaşte poate (*e doar un exemplu, şi aici ar trebui să fim înţeleşi cu prudenţă*) prin faptul că Freud, cu o amploare şi o continuitate admirabile, *ne-a jucat şi el scena scriiturii*. În cazul acesta, scena trebuie gândită în alţi termeni decât de psihologie, individuală sau colectivă, sau chiar de antropologie. Trebuie gândită în orizontul scenei lumii, ca istorie a acestei scene. Aici e *prins* discursul lui Freud

Aşadar, Freud ne joacă scena scriiturii.

Ca toţi cei care scriu. Şi ca toţi cei care ştiu să scrie, a lăsat scena să se dedubleze, să se repete şi să se denunţe ea însăşi în scenă. Aşa că-l vom lăsa pe Freud să spună scena pe care ne-a făcut-o. De la el vom împrumuta epigraful ascuns care ne-a supravegheat în tăcere lectura

Urmând traseul metaforei drumului, a urmei, a facilitării, a mersului ce bătătoreşte o cale deschisă prin efracţie prin neuron, lumină sau ceară, lemn sau răşină, pentru a se înscrie cu violenţă într-o natură, o materie sau o matrice; urmând referinţa de atâtea ori repetată la acul gravorului şi la o scriitură fără cerneală; urmând inventivitatea neobosită şi înnoirea onirică a modelelor mecanice, această metonimie lucrând în neştire la aceeaşi metaforă, substituind cu obstinaţie urmele urmelor şi maşinile maşinilor, ne puneam întrebarea: dar Freud ce urmărea?

Şi ne gândeam la acele texte unde, mai bine decât în altă parte, ne spune *worin die Bahnung sonst bestent*. În ce constă facilitarea

Ne gândeam la *Traumdeutung*: „În vis, toate maşinăriile şi toate aparatele complicate sunt foarte probabil organe

genitale – în general masculine – în descrierea cărora atât simbolica visului, cât şi activitatea spiritului (*Witzarbeit*) se arată neobosite” (p. 361).

Apoi la *Inhibiţie, Simptom şi Angoasă*: „Când scrierea, care constă în a face să curgă dintr-o pană un lichid pe o foaie de hârtie albă, a căpătat semnificaţia simbolică a coitului sau când mersul a devenit substitutul călcării în picioare a corpului mamei-ţărâne, scrierea şi mersul au fost amândouă abandonate, pentru că altfel ar fi însemnat să se săvârşească prin ele actul sexual interzis”.

Ultima pare a conferinţei privea arhiscriitura ca ştergere: a prezentului şi deci a subiectului, a propriului său şi a numelui său propriu. Conceptul de subiect (conştient sau inconştient) trimite cu necesitate la acela de substanţă – şi deci de prezenţă – din care se trage.

Aşadar, conceptul freudian de urmă trebuie radicalizat şi sustras metafizicii prezenţei care încă îl mai reţine (în special în concepte precum acela de conştiinţă, inconştient, percepţie, memorie, realitate, dar şi în alte câteva).

Urma e ştergerea de sine, a propriei

prezenţe, ea se constituie sub ameninţarea ori angoasa dispariţiei iremediabile, a dispariţiei propriei dispariţii. O urmă de neşters nu e o urmă, e o prezenţă plină, o substanţă imobilă şi incoruptibilă, un fiu al lui Dumnezeu, un semn al parusiei, nu o sămânţă, adică un germene muritor.

Această ştergere e moartea însăşi şi în orizontul ei trebuie gândit nu numai „prezentul”, dar şi ceea ce Freud considera de neşters în anumite urme din inconştient, unde „nimic nu se termină, nimic nu trece, nimic nu se uită”. Această ştergere a urmei nu e numai un accident ce se poate produce pe alocuri şi nici măcar structura necesară a unei cenzuri determinate care ameninţă cutare sau cutare prezenţă, ci este însăşi structura care face posibilă, ca mişcare a temporalizării şi ca auto-afectare pură, ceva ce am putea în general numi refulare, sinteză originară a refulării originare şi a refulării „propriu-zise” sau secundare.

O asemenea radicalizare a *gândirii despre urmă* (*gândire* pentru că scapă *binarit/lţii* făcând-o totodată posibilă plecând de la *nimic*) ar fi fecundă nu numai în deconstrucţia logocentrismului, dar şi într-o reflecţie care se exercită într-un mod

pozitiv în diverse domenii, la diferite niveluri ale scriiturii, la articulaţia dintre scriitură în sensul ei curent şi urmă în general.

Aceste domenii, a căror specificitate ar fi astfel deschisă unei gândiri fecundate de psihanaliză, sunt numeroase. Problema limitelor fiecăruia e cu atât mai redutabilă cu cât ea n-ar trebui supusă nici unei opoziţii conceptuale admise.

În primul rând, ar fi vorba de:

1. *O psihopatologie a vie fii cotidiene,* în care studiul scriiturii nu s-ar limita la interpretarea lui *lapsus calami* şi ar acorda originalităţii acestuia mai multă atenţie decât Freud însuşi („Greşelile în scris de care mă ocup în momentul de faţă seamănă într-atât cu lapsusul din vorbire încât nu ne pot furniza niciun punct de vedere nou”, *G.W.,* II, cap. I), ceea ce nu l-a împiedicat să pună problema juridică fundamentală a responsabilităţii în faţa instanţei psihanalizei, de pildă în legătură cu acel *lapsus calami* ucigaş (*ibki.*);

2. O *istorie a scriiturii,* domeniu imens în care până acum nu s-au făcut decât lucrări

pregătitoare; oricât de admirabile ar fi, ele oferă prilejul, dincolo de descoperirile empirice, unor speculaţii dezlănţuite;

3. *Devenirea-literară a literalului*. Aici, în ciuda câtorva tentative ale lui Freud şi ale unora dintre succesorii săi, o psihanaliză a literaturii care să respecte *originalitatea semnificantului literar* nu există încă. Faptul nu e deloc întâmplător. Până acum nu s-a făcut decât analiza *semnificatului* literar, adică *ne-literar*. Dar asemenea probleme trimit la întreaga istorie a formelor literare înseşi şi la tot ceea ce în ele era hărăzit să îngăduie această confuzie;

4. În sfârşit, pentru a continua să desemnăm aceste domenii după frontiere tradiţionale şi problematice, este vorba de ceea ce am putea numi o nouă *grafologie psihanalitică,* ţinând seama de contribuţia celor trei tipuri de cercetare pe care tocmai le-am delimitat cu oarecare aproximaţie. Melanie Klein deschide probabil calea în ceea ce priveşte formele semnelor şi, chiar în grafia alfabetică, reziduurile ireductibil pictografice ale scriiturii fonetice, precum şi investirile la care sunt supuse gesturile,

mişcările literelor, ale rândurilor şi ale punctelor, elementele aparatului scriptural (instrument, suprafaţă, substanţă) etc, un text precum *Role of the school in the libidinal development of the child* (1923) indică direcţia (cf. De asemenea Strachey, *Some un conscious factors în reading*).

Întreaga tematică a Melaniei Klein, analiza constituirii obiectelor bune şi rele, a sa genealogie a moralei ar putea lămuri, dacă o urmărim cu prudenţă, problema arhiurmei, nu în eseţă ei (nu are aşa ceva), ci în termeni

de valorizare sau devalorizare. Scriitura, dulce hrană sau excrement, urmă ca sământă sau germene al morţii, bani sau armă, deşeu sau/şi penis etc.

Cum, de pildă, să faci să comunice, pe scena istoriei, scriitura ca excrement despărţit de carnea vie şi de corpul sacru al hieroglifei (Artaud) cu ceea ce se spune în *Numere* despre femeia însetată care bea pulberea de cerneală a legii: sau, în *Ezechiel*. Despre acel fiu al omului care îşi umple măruntaiele cu lesea devenită în sura lui la fel de dulce ca mierea?

VIII

TEATRUL CRUZIMII „ŞI ÎNCHIDEREA REPREZENTĂRII*

Pentru Paule Thevenin

„Unica dată pe lume, căci din pricina unui eveniment mereu pe care-l voi explica, nu există Prezent, nu – un prezent nu există...”

(Mallarmé, *Quant au Livre*)

„... cât priveşte forţele mele, ele nu sunt decât un adaos (*supplement*), adaosul la o stare de fapt, aceea că n-a existat niciodată origine...”

(Artaud, 6 iunie 1947)

„... *Dansul I şi prin urmare teatrul I încă n-au început să existe*”. E ceea ce se poate citi într-una dintre ultimele scrieri ale lui Antonin Artaud (*Teatrul cruzimii*. În *8*4,1948). Or, în acelaşi text, ceva mai sus, teatrul cruzimii e definit ca fiind „afirmarea / unei teribile / şi de altfel ineluctabile necesităţi”. Artaud nu cheamă, aşadar, la o distrugere, la o nouă manifestare a negativităţii. În pofida tuturor devastărilor pe care trebuie să le provoace în calea sa, „teatrul cruzimii / nu este simbolul unui vid absent”. El *afirmă*, produce afirmaţia însăşi, în cea mai deplină şi necesară rigoare a ei. Dar şi în sensul ei cel mai ascuns, cel mai

frecvent acoperit, deturnat de la sine: oricât de „ineluctabilă”, această afirmare „încă n-a început să existe”.

Ea e de adus pe lume. Or, o afirmare necesară nu poate lua naştere decât printr-o renaştere la sine. Pentru Artaud, viitorul teatrului – deci viitorul în general – nu se deschide decât prin anafora ce readuce în ajunul unei naşteri. Teatralitatea trebuie să traverseze şi să restaureze, în întregul lor, „existenţa” şi „carnea”. Despre teatru se va spune, prin urmare, ceea ce se spune despre corp. Or. Ştim foarte bine, Artaud trăia urmările unei deposedări: propriul său corp, proprietatea şi puritatea** corpului său îi fuseseră sustrase la naştere de acel dumnezeu hoţ ce el

— Traducere şi note de Bogdan Ghiu. În original; *la proprie te et la propriete*.

Însuşi luase naştere ca urmare a faptului „de a trece / drept eu însumi” 1. Desigur că renaşterea trece – Artaud reaminteşte des acest lucru – printr-un soi de reeducare a organelor. Aceasta însă permite accederea la o viaţă de dinainte de naştere şi de după moarte („... tot murind /am sfârşit prin a dobândi o adevărată nemurire” [p. 110]); nu

la o moarte de dinainte de naştere şi de după viaţă. E ceea ce deosebeşte afirmarea crudă a negativităţii romantice; o diferenţă minusculă şi, totuşi, decisivă. Lichtenberger: „Nu pot să-mi îndepărtez din minte ideea că am fost *mort* înainte de a mă naşte şi că Prin moarte, voi reveni tocmai i la această stare... A muri şi a renaşte cu amintirea existenţei precedente înseamnă a dispărea; a te trezi cu alte organe, ce se cer mai întâi reeducate, înseamnă a te naşte”. Pentru Artaud, este vorba, mai presus de orice, de a nu muri prin moarte, de a nu se lăsa, în acel moment, furat de propria viaţă de către dumnezeul cel hoţ. „Cred că există întotdeauna un altul de faţă în clipa morţii extreme pentru a ne despuia de propria noastră viaţă” (*Van Gogh, le suicide de la société*).

În mod asemănător, teatrul occidental a fost, şi el, separat de forţa esenţei sale, îndepărtat de esenţa sa *afirmativă*, de a sa *vis ajfirmativa*. Iar această deposedare s-a produs încă de la origine, ea constituie însăşi mişcarea originii, a naşterii ca moarte.

Iată de ce un „loc” este „lăsat pe toate scenele unui teatru născut mort” („Le

Théâtre et 1 Anatomie”. În *La Rue*. Iulie 1946). Teatrul s-a născut prin propria-i dispariţie, iar rodul acestei mişcări are un nume, e omul. Teatrul cruzimii trebuie să se nască prin separarea morţii de naştere şi prin ştergerea numelui omului. Teatrul a fost întotdeauna pus să facă lucruri pentru care el nu era făcut: „Despre om nu s-a spus ultimul cuvânt... Teatrul n-a fost niciodată făcut pentru a ne descrie omul şi ceea ce acesta face... Iar teatrul e o paiaţă deşelată. Pe care o muzică de trunchiuri din bărbi metalice de sârmă ghimpată ni-l menţine în stare de război împotriva omului ce ne încorseta... Omul suferă teribil în Eschil, dar se mai crede încă puţin zeu şi nu Vrea să intre în membrană, iar în Euripide în sfârşit el se bălăceşte în membrană, uitând unde şi când a fost zeu” (*ibid*.).

Iată de ce trebuie, fără doar şi poate, retrezit, reconstituit ajunul acestei origini a teatrului occidental, teatru aflat în declin, decandent, negativ, pentru a readuce la viaţă. În orientul ei. Necesitatea ineluctabilă a afirmaţiei. Necesitate ineluctabilă a unei scene încă inexistente, desigur, numai că afirmaţia nu e de inventat *mâine*. Sub forma vreunui... Nou teatru”. Necesitatea sa

ineluctabilă operează ca o foiţă permanentă.

1 în *84*. P. 109. Ca şi în precedentul eseu despre Artaud. Textele semnalate prin date sunt inedite.

Cruzimea se află tot timpul în acţiune. Golul, locul gol pregătit pentru acest teatru care încă n-a „început să existe", măsoară, prin urmare, numai distanţa stranie ce ne desparte de necesitatea ineluctabilă, de opera *prezentă* (sau mai curând actuală, *activă*) a afirmaţiei. Tocmai în deschiderea unică a acestei distanţe îşi înalţă, pentru noi, enigma scena cruzimii. Şi tocmai aici ne vom angaja în cele ce urmează.

Dacă azi, în lumea întreagă – atâtea manifestări depun mărturie –, tot ce înseamnă curaj teatral îşi declară, pe drept sau pe nedrept, dar cu o insistenţă mereu mai mare, fidelitatea faţă de Artaud, problema teatrului cruzimii, a inexistenţei sale prezente şi a ineluctabilei lui necesităţi are valoare de problemă *istorică*. Istorică nu pentru că s-ar lăsa înscrisă în ceea ce numim istoria teatrului, nu pentru că ar face epocă în devenirea formelor teatrale ori pentru că ar ocupa un loc în succesiunea

modelelor de reprezentare teatrală. Această problemă este istorică într-un sens absolut şi radical. Ea anunţă limita reprezentării.

Teatrul cruzimii nu este o *reprezentaţie*. E viaţa însăşi, în tot ce are ea mai ireprezentabil. Viaţa este originea nereprezentabilă a reprezentării. „Am spus, prin urmare, «cruzime» aşa cum aş fi spus «viaţă»” (1932, IV, p. 137). Această viaţă îl susţine pe om. Dar nu este, în primul rând, viaţa omului. Omul nu este decât o reprezentare a vieţii, şi tocmai aceasta e limita – umanistă – a metafizicii teatrului clasic. „I se poate, aşadar, reproşa teatrului, aşa cum este el practicat, o teribilă lipsă de imaginaţie. Teatrul trebuie să fie pe măsura vieţii, dar nu a vieţii individuale, a acestui aspect individual al vieţii în care triumfă CARACTERELE, ci pe măsura unui soi de vieţi eliberate, care să măture individualitatea umană şi în care omul să nu mai fie decât un reflex” (IV, p. 139).

Cea mai naivă formă a reprezentării nu o reprezintă, oare. *Mimesis-ull* Asemenea lui Nietzsche – iar afinităţile dintre cei doi sunt departe de a se opri aici –, Artaud vrea, prin urinare, s-o rupă cu conceptul *imitativ* al artei. Cu estetica aristotelică1, în care

metafizica

1. Psihologia orgiasmului ca sentiment debordant al vitalului şi al forţei, înăuntrul căruia chiar şi durerea mai are un efect stimulativ, mi-a oferit cheia noţiunii de sentiment *tragic*, greşit înţeles atât de Aristotel cât şi în special de pesimiştii noştri”. Arta ca imitare a naturii comunică în mod esenţial cu tema cathartică... Dar *nu* pentru a se elibera de spaimă şi milă, nu pentru a se purifica de un afect primejdios odată cu descărcarea vehementă a acestuia – aşa cum vedea Aristotel lucrurile –, ci pentru ca dincolo de spaimă şi milă *să fie însăşi* eterna bucurie a devenirii – acea bucurie incluzând şi *bucuria nimicirii* (*die Lust am Vernichien*)... Şi cu aceasta am ajuns din nou în locul din care odinioară am pornit – *Naşterea tragediei* a fost prima mea reconsiderare [în traducerea franceză (traducătorul ori ediţia nefiind citate, este de bănuit că această traducere îi aparţine lui Denida însuşi): *transvaluation*: *n*. *T*.] a tuturor valorilor occidentală a artei s-a recunoscut. „Arta nu e imitaţia vieţii, ci viaţa e imitaţia unui principiu transcendent cu care arta ne repune în contact” (IV, p.

310).

Locul primordial şi privilegiat al acestei distrugeri a imitaţiei trebuie să îl constituie arta teatrală: mai mult ca oricare alta, aceasta a fost marcată de efortul de reprezentare totală prin care afirmarea vieţii se lasă dedublată şi săpată de negaţie. Această reprezentare, a cărei structură se imprimă nu numai în artă, ci în întreaga cultură occidentală (în religiile, filosofiile şi politica acesteia), desemnează, aşadar, mai mult decât un tip particular de construcţie teatrală. Iată de ce problema ce ni se pune azi depăşeşte cu mult tehnologia teatrală. Aceasta şi este, de altfel, afirmaţia cea mai obstinată a lui Artaud: reflecţia tehnică sau teatrologică nu trebuie tratată separat Decăderea teatrului începe, fără îndoială, cu însăşi posibilitatea unei atari disocieri. Faptul poate fi subliniat fără a ştirbi nimic din importanţa şi interesul problemelor teatrologice şi al revoluţiilor ce pot să intervină în limitele tehnicii teatrale. Intenţia lui Artaud ne indică însă tocmai aceste limite. Atâta timp cât aceste revoluţii tehnice şi intra-teatrale nu vor atinge fundamentele înseşi ale teatrului occidental, ele vor continua să aparţină acestei istorii şi

acestei scene pe care Antonin Artaud voia să le arunce în aer.

Însă ce poate să însemne ruperea acestei apartenenţe? Şi este ea, oare, posibilă? în ce condiţii un teatru de azi poate să se reclame în mod legitim de la Artaud? Că atâţia regizori vor să fie recunoscuţi ca moştenitorii, ba chiar (s-a scris acest lucru) ca „fiii naturali” ai lui Artaud nu este decât un fapt Mai trebuie însă pusă şi problema titlurilor şi a dreptului. Care sunt criteriile după care se va putea recunoaşte că o asemenea pretenţie e abuzivă? în ce condiţii un autentic „teatru al cruzimii” ar putea să „înceapă să existe”? Aceste întrebări, deopotrivă tehnice şi „metafizice” (în sensul în care Artaud înţelege acest termen) se pun de la sine la lectura textelor din *Teatrul şi dublul său*, care constituie mai degrabă nişte *solicitări* decât o sumă de precepte, un sistem de critici *zguduind din temelii întreaga* istorie a Occidentului mai curând decât un tratat de practică teatrală.

Teatrul cruzimii îl goneşte pe Dumnezeu de pe scenă. El nu pune în scenă un nou discurs ateu, nu dă cuvântul ateismului, nu livrează spaţiul în felul acesta revin pe

pământul din care se dezvoltă voinţa mea. *Priceperea* mea [în traducerea franceză: *mon pouvoir*... puterea mea”: *n*. /.] – eu. Ultimul discipol al filosofului Dionysos – eu. Învăţătorul eternei reîntoarceri...” (*Gotzendämmerung*. *Werke,* II. P 1032 [*Amurgul idolilor,* traducere de Alexandru AI. Şahighian. În Friedrich Nietzsche. *Ştiinţa voioasă*. *Genealogia moralei*. *Amurgul idolilor*. Editura Humanitas. Bucureşti. 1994. P. 547]).

teatral unei logici filosofante care să proclame, o dată în plus, spre imensa noastră saţietate, moartea lui Dumnezeu. Practica teatrală a cruzimii este aceea care. Prin actul şi structura sa, locuieşte sau mai degrabă *produce* un spaţiu non-teologic.

„Scena e teologică atâta timp cât este dominată de cuvânt, de o voinţă de cuvânt, de intenţia unui logos prim care, neaparţinând locului teatral, îl guvernează de la distanţă Scena e teologică atâta vreme cât structura sa comportă, conform întregii tradiţii, următoarele elemente: un autor-creator care, absent şi de departe, înarmat cu un text, supraveghează, adună şi comandă timpul sau sensul reprezentaţiei, lăsând-o pe aceasta să-l *reprezinte* în ceea

ce numim conţinutul gândirii sale, al intenţiilor şi ideilor sale. Să-l reprezinte prin reprezentanţi, regizori şi actori, interpreţi aserviţi ce reprezintă nişte personaje care, mai cu seamă prin ceea ce spun, reprezintă mai mult sau mai puţin nemijlocit gândirea „creatorului”. Sclavi interpretând, executând cu fidelitate planurile providenţiale ale „stăpânului”. Care, de altfel – tocmai aceasta e regula ironică a structurii reprezentative ce organizează toate aceste raporturi –, nu creează nimic, îşi creează doar iluzia creaţiei din moment ce nu face altceva decât să transcrie şi să ofere spre lectură un text a cărui natură este ea însăşi, în mod necesar, reprezentativă, menţinând cu ceea ce numim „real” (fiinţarea reală, acea „realitate” despre care Artaud spune, în *Avertismentul* la *Călugărul*, că este un „excrement al spiritului”) un raport imitativ şi reproductiv. În fine, un public pasiv, aşezat, un public de spectatori, de consumatori, de „juiseuri” – cum îl numesc Nietzsche şi Artaud –, care asistă la un spectacol lipsit de volum şi de profunzime veritabilă, plat. Oferindu-se privirii lor de voyeuri. (în teatrul cruzimii, vizibilitatea

pură nu este expusă voyeurismului.) Această structură generală în care fiecare instanţă este legată prin reprezentare de toate celelalte, în care ireprezentabilul prezentului viu este disimulat ori dizolvat, elidat ori deportat în lanţul infinit al reprezentărilor, această structură nu a fost niciodată modificată. Toate revoluţiile au lăsat-o intactă, ba chiar, cel mai adesea, au tins să o protejeze sau să o restaureze. Or, textul fonetic, vorbirea, discursul transmis – eventual de către sufleur, a cărui cuşcă e centrul ascuns, dar indispensabil, al structurii reprezentative – sunt cele care asigură mişcarea reprezentării. Oricât de importante, formele picturale, muzicale şi chiar gestuale introduse în teatrul occidental nu fac. În cel mai bun caz, decât să ilustreze, să acompanieze, să slujească, să agrementeze un text. O ţesătură verbală, un logos care *se spune* la început „Dacă, prin urmare, autorul este cel care dispune de limbajul vorbirii, şi dacă regizorul, cel însărcinat cu punerea în scenă, este sclavul său, avem de-a face cu o simplă chestiune de cuvinte. Cu o confuzie în privinţa termenilor datorată faptului că Pentru noi. Şi conform înţelesului atribuit în general

termenului de regizor, de om însărcinat cu punerea în scenă, acesta nu e decât un artizan, un adaptator, un fel de traducător menit pe vecie să treacă o operă dramatică dintr-un limbaj în altul; iar această confuzie nu va fi posibilă şi regizorul nu va fi silit să dispară dinaintea autorului decât atâta timp cât va rămâne de la sine înţeles că limbajul cuvintelor este superior celorlalte limbaje şi că teatrul nu admite niciun alt limbaj” (IV, p. 143). Ceea ce nu presupune, fireşte, că ar fi suficient, pentru a-i fi fidel lui Artaud, să acorzi mai multă importanţă şi responsabilitate omului însărcinat cu „punerea în scenă”, menţinând însă structura clasică.

Prin cuvânt (sau, mai curând, prin unitatea dintre cuvânt şi concept, vom spune ceva mai târziu, iar această precizare se va dovedi importantă) şi sub ascendenţa teologică a acestui „Verb [cel dă măsura neputinţei noastre” (IV, p. 277) şi a fricii noastre, scena însăşi este ameninţată de-a lungul întregii tradiţii occidentale. Occidentul – şi în aceasta ar consta energia esenţei sale – nu se va fi străduit vreodată decât tocmai în sensul diminuării rolului scenei Căci o scenă care nu face decât să

ilustreze un discurs nu mai este cu adevărat o scenă. Relaţia ei cu vorbirea e boala ei, şi „repetăm că epoca e bolnavă” (IV, p. 280). A reconstitui scena, a pune în sfârşit în scenă şi a răsturna tirania textului constituie, prin urmare, unul şi acelaşi gest „Triumf al punerii în scenă pure” (IV, p. 305).

Această uitare clasică a scenei s-ar confunda, aşadar, cu istoria teatrului şi cu întreaga cultură a Occidentului, ea le va fi asigurat chiar deschiderea Dar, cu toate acestea, în ciuda acestei „uitări”, teatrul şi punerea în scenă au trăit somptuos mai bine de douăzeci şi cinci de veacuri: experienţă a mutaţiilor şi a bulversărilor ce nu poate fi neglijată, în pofida calmei şi impasibilei imobilităţi a structurilor fondatoare. Nu este, aşadar, vorba doar de o uitare ori de o simplă acoperire de suprafaţă. O anumită scenă a întreţinut cu scena „uitată”. În fapt însă violent eliminată, o comunicare secretă, un anumit raport de *trădare*, dacă a trăda înseamnă a denatura prin infidelitate, dar şi, chiar dacă nu vrei, a lăsa să se traducă şi să se manifeste adâncul forţei Aşa se explică faptul că, pentru Artaud, teatrul clasic nu este pur şi simplu absenţa, negaţia ori uitarea teatrului, un non-teatru:

ci, mai curând, o obliterare care lasă să fie citit ceea ce ea acoperă, dar şi o corupere şi o „pervertire”, o *seducere,* spaţiul de abatere al unei aberaţii al cărei sens şi a cărei măsură nu apar decât în amonte de naştere. În ajunul reprezentării teatrale, la originea tragediei. În zona. De pildă, a „Misterelor Orfice ce-l subjugau pe Platon”. A „Misterelor de la Eleusis”, curăţate de interpretările care au putut să le acopere. În zona acelei „frumuseţi pure căreia Platon a trebuit să-i afle măcar o dată. În această lume, realizarea completă, sonoră, şiroindă şi denudată” (p. 63). De pervertire şi nu de uitare vorbeşte, într-adevăr. Artaud. De exemplu în această scrisoare către B. Cremieux (1931): „Teatrul, artă independentă şi autonomă, e obligat, pentru *a renaşte sau pur şi simplu pentru a trăi*. Să marcheze cât mai bine ceea ce

Scriitura fi diferenţa îl deosebeşte de text, de vorbirea pură, de literatură şi de toate celelalte mijloace scrise şi fixate. Putem foarte bine continua să concepem un teatru bazat pe preponderenţa textului, şi încă pe un text din ce în ce mai verbal, mai difuz şi mai plictisitor căruia estetica scenei i-ar fi supusă, însă această concepţie

constând în a aşeza nişte personaje pe un anumit număr de scaune sau fotolii aşezate în rând şi în a le pune să istorisească poveşti, oricât de interesante, nu constituie, poate, negarea absolută a teatrului... ci, mai curând, *pervertirea* lui” (sublinierea ne aparţine).

Eliberată de sub domnia textului şi a zeului-autor, regia ar fi, prin urmare, redată libertăţii sale creatoare şi instauratoare. Regizorul şi participanţii (care nu ar mai fi, astfel, actori *sau* spectatori) ar înceta să mai fie instrumente şi organe ale reprezentării Să însemne, oare, aceasta că Artaud va fi refuzat să dea teatrului cruzimii denumirea de *reprezentaţiei* Nu, cu condiţia însă de a conveni cât se poate de bine asupra înţelesului dificil şi echivoc al acestei noţiuni. Ar trebui să putem aici dispune de toate cuvintele germane pe care obişrtuim să le traducem, indistinct, prin termenul unic de reprezentare. Desigur, scena *nu va mai reprezenta,* dat fiind că nu va mai veni să se adauge, ca o ilustrare sensibilă, unui text deja scris, gândit şi trăit în afara ei şi pe care ea nu ar face, astfel, decât să-l repete, căruia nu i-ar constitui trama Ea nu va mai veni să repete un *prezent,* să

reprezinte un prezent existent în altă parte şi înaintea ei, şi a cărui deplinătate ar fi mai veche decât ea, absentă din scenă şi putând, de drept, să se lipsească foarte bine de aceasta: prezenţă la sine a Logosului absolut, prezent viu al lui Dumnezeu. Ea nu va fi reprezentare nici dacă reprezentare vrea să însemne suprafaţă etalată a unui spectacol oferit unor voyeuri Ea nu ne va mai oferi nici măcar prezentarea unui prezent dacă prezent înseamnă ceea ce se prezintă *în faţa* mea Reprezentarea crudă trebuie să mă investească. Iar non-reprezentarea e, prin urmare, reprezentare originară dacă prin reprezentare înţelegem, totodată, desfăşurare a unui volum, a unui mediu cu mai multe dimensiuni, experienţă producătoare a propriului său spatia *Spaţiere*, adică producere a unui spaţiu pe care niciun cuvânt nu ar putea să-l rezume sau să-l cuprindă, presupunându-l în primul rând pe el însuşi şi făcând, astfel, apel la un timp care nu mai este acela al amintitei linearităţi fonice; apel la „o noţiune nouă cu privire la spaţiu” (p. 317) şi la., o idee cu totul aparte despre timp”: „Scontăm să întemeiem teatrul mai presus de orice pe spectacol, iar în spectacol vom introduce o

noţiune nouă cu privire la spaţiul utilizat pe toate planurile posibile şi la toate treptele perspectivei în adâncime şi în înălţime, iar acestei noţiuni va veni să i se alăture şi o idee cu totul aparte despre timp. Adăugată aceleia despre mişcare”...în felul acesta, spaţiul teatral va fi utilizat nu numai în dimensiunile şi în volumul său. Ci şi Dacă putem spune astfel. *În dedesubturile lui*” (pp. 148 – 149).

Închidere a reprezentării clasice, însă reconstituire a unui spaţiu închis al reprezentării originare, al arhimanifestării forţei sau vieţii Spaţiu închis, adică spaţiu produs dinlăuntrul sinelui şi nu, ca până acum, organizat din perspectiva unui alt loc absent, a unei ilocalităţi, a unui alibi sau a unei utopii invizibile. Sfârşit al reprezentării, însă reprezentare originară, sfârşit al interpretării, însă interpretare originară pe care niciun cuvânt dominator, pe care niciun proiect de dominaţie nu o va fi investit şi nu o va fi aplatizat dinainte. Reprezentare vizibilă, fireşte, împotriva cuvântului care ascunde vederii – Artaud ţine la imaginile productive fără de care nu ar exista teatru (*theaomai*) –, dar a cărei

vizibilitate nu este un spectacol montat de cuvântul stăpânului. Reprezentare ca auto-prezentare a vizibilului şi chiar a sensibilului pur.

Tocmai acest înţeles acut şi dificil al reprezentării spectaculare este cel pe care un alt pasaj al aceleiaşi scrisori se străduieşte să-l circumscrie: „Atâta timp cât punerea în scenă va rămâne, chiar şi în mintea celor mai liberi regizori, un simplu mijloc de reprezentare, o modalitate accesorie de revelare a operelor, un soi de interludiu spectacular lipsit de semnificaţie proprie, ea nu va avea valoare decât în măsura în care va reuşi să se facă nevăzută în spatele operelor pe care pretinde că le slujeşte. Şi aceasta va dura atâta timp cât interesul major al unei opere va rezida în textul ei, atâta timp cât, în teatrul-artă de reprezentare, literatura va prevala asupra reprezentării impropriu denumite spectacol, cu tot ceea ce e peiorativ, accesoriu, efemer şi exterior în această denumire” (IV, p. 126). Acesta ar fi, pe scena cruzimii, „spectacolul acţionând nu doar ca un reflex, ci ca o forţă” (p. 297). Întoarcerea la reprezentarea originară presupune, prin urmare, nu numai ci mai ales ca teatrul şi viaţa să înceteze să

mai „reprezinte” un alt limbaj, să înceteze să se mai lase derivate dintr-o altă artă, din literatură de pildă, fie ea şi poetică Căci în poezia ca literatură, reprezentarea verbală subtilizează reprezentarea scenică. Poezia nu se poate salva de la „maladia” occidentală decât devenind teatru „Considerăm, tocmai, că există o noţiune de poezie care trebuie disociată, scoasă din formele de poezie scrisă în care o epocă aflată în plină derută şi bolnavă vrea să închidă întreaga poezie. Iar când spun că vrea. Exagerez, căci în realitate ea este incapabilă să vrea ceva; este victima unei obişnuinţe formale de care este absolut incapabilă să se desprindă. Acest soi de poezie difuză pe care o identificăm cu o energie naturală şi spontană, dar nu toate energiile naturale sunt poezie, ni se pare îndreptăţit ca în teatru să îşi găsească expresia cea mai deplină, mai pură, mai netă şi mai autentic eliberată...” (IV, p. 280).

Întrevedem, astfel, sensul *cruzimii* ca *necesitate* şi *rigoare*. Artaud ne invită, desigur, să nu gândim, sub cuvântul... Cruzime”, decât „rigoare, aplicaţie şi hotărâre implacabilă”...determinare ireversibilă”...determinism”, „supunere în

faţa necesităţii” etc, şi nu neapărat... Sadism”.

„Oroare”, „sânge vărsat”, „duşman crucificat” (IV, p. 120) etc. (şi multe dintre spectacolele de azi înscrise sub semnul lui Artaud sunt, poate, violente, ba chiar sângeroase, ceea ce nu înseamnă că sunt şi crude). Cu toate acestea, la originea cruzimii, a necesităţii numite cruzime se află întotdeauna un omor. Şi, în primul rând, un paricid. Originea teatrului, aşa cum trebuie ea restaurată, este o mână ridicată împotriva deţinătorului abuziv al logosului, împotriva tatălui, împotriva Dumnezeului unei scene supuse puterii cuvântului şi a textului „Pentru mine, nu are dreptul să-şi spună autor, adică creator, decât cel căruia îi revine mânuirea nemijlocită a scenei şi tocmai aici se află punctul vulnerabil al teatrului aşa cum este el practicat nu numai în Franţa, ci şi în Europa şi chiar în întregul Occident: teatrul occidental nu recunoaşte ca limbaj, nu atribuie facultăţile şi virtuţile specifice unui limbaj, nu permite să-şi spună limbaj, cu acel soi de demnitate intelectuală atribuită în general acestui cuvânt, decât limbajului articulat, gramatical articulat,

adică limbajului specific cuvântului, şi anume cuvântului scris, cuvântului care, rostit sau nu, nu are valoare decât dacă e scris. În teatrul aşa cum îl concepem noi, aici [la Paris, în Occident], textul e totul" (IV, p. 141).

Ce va deveni, de acum înainte, cuvântul în teatrul cruzimii? Va trebui el pur şi simplu să tacă sau să dispară?

Câtuşi de puţin. Cuvântul va înceta să mai guverneze scena, dar va fi prezent pe ea va ocupa un loc riguros delimitat, va avea o funcţie în cadrul unui sistem de care va trebui să asculte. Căci se ştie că reprezentaţiile din teatrul cruzimii trebuiau să fie minuţios puse la punct dinainte. Absenţa autorului şi a textului său nu abandonează scena cine ştie cărei derelicţiuni. Scena nu este părăsită, lăsată pradă anarhiei improvizatoare, „vaticinarii întâmplătoare" (I, p. 239), „improvizaţiilor unui Copeau" (IV, p. 131), „empirismului suprarealist" (IV, p. 313), *commediei dell'arte* sau „capriciilor inspiraţiei inculte" (*ibid.*). Totul va fi, prin urmare, *prescris* printr-o scriitură şi printr-un text a căror stofă nu vor mai semăna cu modelul reprezentării clasice. Ce loc va atribui, prin

urmare, cuvântului această necesitate a prescrierii, chemată de cruzimea însăşi?

Cuvântul şi notaţia lui – scrierea fonetică, element al teatrului clasic –, cuvântul şi scrierea *hti* nu vor dispărea de pe scena cruzimii decât în măsura în care ele pretindeau a fi *dictate*: în acelaşi timp citări sau recitări şi ordine. Regizorul şi actorul nu vor mai primi dictate: „Vom renunţa la superstiţia teatrală a textului şi la dictatura scriitorului” (IV.P. 148). E. Deopotrivă, un sfârşit al *dicţiei*. Care făcea din teatru un exerciţiu de lectură. Sfârşit... A ceea ce-i face pe anumiţi amatori de teatru să spună că o piesă citită procură satisfacţii mult mai precise, mult mai mari decât aceeaşi piesă reprezentată” (p. 141).

Cum vor funcţiona, atunci, vorbirea şi scrierea? Redevenind *gesturi*: intenţia *logică* şi discursivă va fi redusă sau subordonată; prin ea, vorbirea îşi asigură de obicei transparenţa raţională şi îşi subtilizează propriul corp în direcţia sensului, lăsându-l, în mod cu totul ciudat, să fie acoperit tocmai de ceea ce îl constituie ca diafanitate: prin deconstituirea diafanului, se dezveleşte carnea cuvântului, sonoritatea, intonaţia, intensitatea, ţipătul

pe care articularea limbii şi a logicii nu a reuşit să-l îngheţe cu totul, ceea ce rămâne ca gest oprimat în orice cuvânt, acea mişcare unică şi de neînlocuit pe care generalitatea conceptului şi a repetiţiei n-au încetat niciodată să o refuze. Cunoaştem valoarea pe care Artaud o recunoştea aşa-numitei – în cazul de faţă, cu totul impropriu – *onomatopei*. Glosopoieza, care nu este nici limbaj imitativ, nici creaţie de nume, ne readuce *pe marginea* momentului când cuvântul încă nu s-a născut, când articularea deja nu mai este strigăt, dar nu este încă nici discurs, când repetiţia e *aproape* imposibilă şi, odată cu ea, limba în general: separaţia dintre concept şi sunet, semnificat şi semnificant, pneumatic şi gramatic, libertatea traducerii şi a tradiţiei, mişcarea interpretării, diferenţa dintre suflet şi corp. Stăpân şi sclav, Dumnezeu şi om, autor şi actor. Este ajunul originii limbilor şi a acelui dialog dintre teologie şi umanism căruia metafizica teatrului occidental nu a făcut niciodată altceva decât să-i întreţină neîncetata reluare1.

Este vorba, aşadar, de a construi nu atât o scenă mută, cât o scenă a cărei clamare nu s-a potolit încă sub formă de cuvânt

Cuvântul e cadavrul vorbirii psihice şi trebuie regăsită, odată cu limbajul vieţii însăşi, „Vorbirea de dinaintea cuvintelor” 2. Gestul şi cuvântul nu sunt încă despărţite de logica reprezentării. „Adaug limbajului vorbit un alt

Ar trebui să confruntăm *Teatrul şi dublul său* cu *Eseul despre originea limbilor*, cu *Naşterea tragediei*, cu toate textele anexe ale lui Rousseau şi Nietzsche şi să le reconstituim, astfel, *sistemul* de analogii şi opoziţii.

2... În acest teatru, întreaga creaţie vine de la scenă. Îşi află traducerea şi originile într-un impuls psihic secret care este Vorbirea de dinaintea cuvintelor” (IV.P. 72). „Acest nou limbaj... pleacă de la NECESITATEA vorbirii mai mult decât de la cuvântul deja formar (p. 132). În acest sens. Cuvântul e semnul, simptomul unei oboseli a vorbirii vii. Al unei boli a vieţii. Cuvântul. Înţeles ca rostire clară, supusă transmiterii şi repetiţiei, e moartea în limbaj: ... S-ar zice că spiritul, devenit neputincios, s-a mulţumit cu clarităţile cuvântului” (IV, p. 289). Despre necesitatea de a... Schimba destinaţia cuvântului în teatru”, cf. IV. Pp.

86 – 87 – 113.

limbaj şi încerc să-i redau străvechea eficacitate magică, eficacitatea lui subjugantă, integrală, limbajului cuvântului căruia i-au fost uitate misterioasele posibilităţi. Când spun că nu am să joc piese scrise, vreau să spun că nu voi juca piese bazate pe scriere şi cuvânt, că va exista, în spectacolele pe care am să le montez, o parte fizică preponderentă, cu neputinţă de fixat şi de scris în limbajul obişnuit al cuvintelor; şi că până şi partea vorbită şi scrisă va fi astfel într-un sens nou” (p. 133).

Care va fi acest „sens nou”? Şi, mai presus de orice, în ce va consta această nouă scriitură teatrală? Ea nu va mai ocupa locul limitat al unei notaţii de cuvinte, ci va acoperi întregul câmp al acestui nou limbaj: nu doar scriere fonetică şi transcriere a vorbirii, ci în primul rând scriere hieroglifică, scriere în care elementele fonetice vor trebui să se coordoneze cu elemente vizuale, picturale, plastice. Noţiunea de hieroglifă se află în centrul *Primului Manifest* (1932, IV, p. 107). „Devenind conştient de acest limbaj în spaţiu, limbaj al sunetelor, al strigătelor, al luminii, al onomatopeelor, teatrul este

obligat să-l organizeze compunând, împreună cu personajele şi cu obiectele, adevărate hieroglife şi slujindu-se de simbolismul şi de corespondenţele lor prin raportare la toate organele şi pe toate planurile”.

Pe scena visului, aşa cum o descrie Freud, cuvântul are acelaşi statut Asupra acestei analogii ar trebui îndelung meditat în *Traumdeutung* şi în *Completarea metapsihologică la teoria viselor,* locul şi funcţionarea cuvântului sunt precis delimitate. Prezent în vis, cuvântul nu intervine decât ca un element printre altele, uneori în felul unui „lucru” pe care procesul primar îl manipulează conform propriei lui economii „Gândurile sunt transformate atunci în imagini – în special vizuale – şi reprezentările de cuvinte sunt readuse la reprezentările de lucruri corespondente, ca şi cum întregul proces ar fi comandat de o sâftgură preocupare: aptitudinea punerii în scenă (*Darstellbarkeit*).”, JE bătător la ochi faptul că travaliul visului e atât de puţin legat de reprezentările verbale; visul e oricând gata să înlocuiască cuvintele unele cu altele până când găseşte expresia ce se lasă cel mai uşor manipulată în punerea în

scenă cu caracter plastic” (*G.W.*, X. Pp. 418 – 419). Artaud vorbeşte şi el despre o „materializare vizuală şi plastică a cuvântului” (IV.P. 83); ca şi despre necesitatea de a „te servi de cuvinte într-un sens concret şi spaţial”, de a le „manipula ca pe un obiect solid, care clatină lucrurile” (IV, p. 87). Iar atunci când Freud, vorbind despre vis. Evocă sculptura şi pictura, sau pe pictorul primitiv care. Asemenea autorilor de benzi desenate, lăsa să atârne… Din gura personajelor nişte banderole ce purtau ca inscripţie (*als Schrift*) discursul pe care pietonii nu mai spera să-l poată pune în scenă” (*G.W*… II-III.P. 317). Înţelegem ce poate să devină cuvântul atunci când el nu mai este decât un element, un loc circumscris, o scriere învelită în scriitura generală şi în spaţiul reprezentaţii Este structura rebusului şi a hieroglifei… Conţinutul visului se prezintă ca o scriere figurativă (*Bilderschrift*)” (p. 283). Şi, într-un articol din 1913: „Prin cuvântul limbaj nu trebuie să înţelegem aici doar exprimarea gândirii în cuvinte, ci şi limbajul gestual şi orice altă formă de exprimare a activităţii psihice, precum scrierea…” „Dacă ne gândim la faptul că

mijloacele de punere în scenă sunt, în vis, în principal imagini vizuale şi nu cuvinte, ni se pare mai just să comparăm visul cu un sistem de scriere decât cu o limbă De fapt, interpretarea unui vis este în întregime analoagă descifrării unei scrieri figurative din antichitate, de felul hieroglifelor egiptene...” (*G.W.*, VIII, p. 404).

E greu de ştiut până unde se apropiase Artaud, care a făcut deseori trimiteri la psihanaliză, de textul lui Freud E, în tot cazul, remarcabil că el descrie jocul cuvântului şi al scrisului în scena cruzimii în chiar termenii lui Freud, şi încă ai unui Freud, pe atunci, încă destul de puţin clarificat în *Primul Manifest* (1932) deja: „LIMBAJUL SCENEI: Nu se pune problema suprimării vorbirii articulate, ci aceea de a da cuvintelor aproape aceeaşi importanţă pe care ele o au în vise. În rest, trebuie găsite noi mijloace de a nota acest limbaj, indiferent că aceste mijloace se înrudesc cu cele din transcrierea muzicală ori că se apelează la un fel de limbaj cifrat Cât priveşte obiectele obişnuite, sau chiar corpul uman, ridicate la rangul de semne, este evident că putem să ne inspirăm din caracterele hieroglifice...” (IV, p. 112). „Legi

eterne, ale poeziei de orice fel şi ale tuturor limbajelor viabile; şi, printre altele, cele ale ideogramelor din China şi ale vechilor hieroglife egiptene. Departe, aşadar, de a restrânge posibilităţile teatrului şi ale limbajului, sub pretextul că nu voi juca piese scrise, eu extind limbajul scenei şi îi multiplic posibilităţile” (p. 133).

Artaud s-a arătat însă la fel de preocupat să-şi marcheze distanţa faţă de psihanaliză şi mai ales faţă de psihanalist, faţă de cel care crede că poate ţine discursul psihanalizei, că-i poate deţine iniţiativa şi puterea de iniţiere.

Căci teatrul cruzimii este, într-adevăr, un teatru al visului, însă unul al visului *crud*, adică absolut necesar şi determinat, al unui vis calculat, dirijat, în opoziţie cu ceea ce Artaud considera că este dezordinea empirică a visului spontan. Căile şi figurile visului pot să se preteze unui control. Suprarealiştii îl citeau pe Hervey de Saint-Denys1. În această tratare teatrală a visului, „poezia şi ştiinţa trebuie, de acum înainte, să se identifice” (p. 163). Iar pentru aceasta trebuie, desigur, procedat conform acestei magii moderne care e psihanaliza: „Propun să ne întoarcem, în teatru, la această idee

elementar magică, reluată de psihanaliza modernă” (p. 69). Se cuvine să nu cedăm însă la ceea ce Artaud numeşte tatonarea visului şi a inconştientului. Trebuie să producem sau să reproducem *legea*

Visele şi mijloacele de a le dirija (1867) ale acestuia sunt amintite în deschiderea *Vaselor comunicante*.

visului: „Propun să renunţăm la acest empirism al imaginilor produse la întâmplare de inconştient şi lansate, tot la întâmplare, sub denumirea de imagini poetice” (*ibid.*).

Pentru că vrea să „vadă strălucind şi triumfând pe scenă” „ceea ce ţine de ilizibilitatea şi de fascinaţia magnetică a viselor” (II, p. 23), Artaud nu-l acceptă pe psihanalist ca interpret, comentator secund, hermeneut ori teoretician. Ar fi respins un teatru psihanalitic cu aceeaşi vigoare cu care condamna teatrul psihologic. Şi din aceleaşi motive: refuz al interiorităţii secrete, al cititorului, al interpretării directive ori al psihodramaturgiei. „Pe scenă, *inconştientul* nu va juca niciun rol propria E suficientă confuzia pe care o produce de la autor, prin regizor şi actori, până la spectatori. Cu atât mai rău pentru

analişti, pentru amatorii de suflet şi pentru suprarealişti... Dramele pe care le vom juca se vor afla cu totul la adăpost de orice comentator secret” (II, p. 45) 1. Prin locul şi prin statutul său, psihanalistul ar aparţine, aşadar, structurii scenei clasice, formei de sociabilitate a acesteia, metafizicii şi religiei sale etc.

Teatrul cruzimii nu va fi, prin urmare, un teatru al inconştientului Ci aproape opusul acestuia Cruzimea este conştiinţa, luciditatea expusă. „Nu e posibilă cruzimea fără conştiinţă, fără un fel de conştiinţă aplicată” Iar această conştiinţă se hrăneşte efectiv dintr-un omor, este conştiinţa omorului Sugeram acest lucru ceva mai înainte. Artaud îl spune în *Prima scrisoare despre cruzime*: „Conştiinţa este aceea care conferă fiecărui act de viaţă culoarea de sânge, nuanţa crudă, din moment ce viaţa este întotdeauna moartea cuiva” (IV, p. 121).

Poate şi împotriva unei anumite descrieri freudiene a visului ca împlinire substitutivă a dorinţei, ca funcţie de vicariat, se ridică Artaud: prin teatru, el vrea să-i redea visului demnitatea şi să facă din acesta ceva mai originar, mai liber, mai

afirmativ decât o simplă activitate de înlocuire. Poate tocmai împotriva unei anumite imagini a gândirii freudiene scrie el. În *Primul Manifest*: „A considera însă teatrul drept o funcţie psihologică sau morală de mâna a doua şi a crede că visele înseşi nu

„Mizerie a unui psihic improbabil, pe care cartelul presupuşilor psihologi n-a încetat vreodată să-l agate de muşchii umanităţii” (scrisoare trimisă de la Espalion lui Roger Blin, 25 martie 1946). „Nu ne-au rămas decât foarte puţine şi foarte contestabile documente despre Misterele Evului Mediu. E sigur că ele dispuneau, din punctul de vedere al scenicului pur. De nişte resurse pe care, de secole, teatrul nu le mai are, dar tot aici putea fi găsită, în privinţa controverselor refulate ale sufletului, o ştiinţă pe care psihanaliza modernă abia de a redescoperit-o şi încă într-un sens cu mult mai puţin eficace şi moralmente mai puţin fecund decât în dramele mistice ce erau jucate în faţa bisericilor” (2.1945). Acest fragment multiplică agresiunile împotriva psihanalizei.

Închiderea reprezentării constituie decât o funcţie de înlocuire înseamnă a diminua

importanţa poetică atât a viselor, cât şi a teatrului" (p. 110).

În sfârşit, un teatru psihanalitic ar risca să fie desacralizant, să confirme, în felul acesta, Occidentul în proiectul şi în traiectul său. Teatrul cruzimii este un teatru hieratic. Regresia către inconştient (cf. IV, p. 57) eşuează dacă nu trezeşte din nou sacrul, dacă nu este experienţă „mistică" a „revelaţiei", a „manifestării" vieţii în apariţia lor primă1. Am văzut motivele pentru care hieroglifele trebuiau să se substituie semnelor pur fonice. Mai trebuie adăugat şi că acestea din urmă comunică mai puţin decât primele cu imaginaţia sacrului „Şi vreau [în alt loc, Artaud spune: „pot"] cu hieroglifa unui suflu să regăsesc o idee a teatrului sacru" (IV, p. 182,163). O nouă epifanie a supranaturalului şi a divinului trebuie să se producă în cadrul cruzimii. Nu în pofida, ci tocmai graţie evicţiunii lui Dumnezeu şi distrugerii maşinăriei teologice a teatrului. Divinul a fost stricat de Dumnezeu. Adică de om, care, lăsându-se separat de Viaţă de către Dumnezeu, permiţând să-i fie uzurpată propria naştere, a devenit om prin murdărirea divinităţii divinului: „Căci

departe de a crede în supranaturalul şi în divinul inventate de om, consider că tocmai intervenţia milenară a omului a sfârşit prin a corupe divinul” (IV.

1 „Totul, în această modalitate poetică şi activă de a concepe exprimarea pe scenă, ne determină să ne îndepărtăm de accepţia umană, actuală şi psihologică a teatrului, pentru a regăsi accepţia religioasă şi mistică căreia teatrul nostru i-a pierdut în totalitate sensul. Dacă este, de altfel, de ajuns să pronunţi cuvinte precum *religios* ori *mistic* pentru a fi confundat cu un ţârcovnic sau cu un bonz profund analfabet şi exterior de templu budist, bun cel mult să urle, fizic, rugăciuni, acest fapt nu califică decât incapacitatea noastră de a extrage dintr-un cuvânt toate consecinţele posibile...” (IV. Pp. 56 – 57). „Este un teatru ce elimină autorul în beneficiul a ceea ce, în jargonul nostru teatral occidental, numim regizor, acesta devine însă un fel de ordonator magic, un maestru de ceremonii sacre. Iar materia pe care el lucrează, temele pe care el le face să palpite nu sunt de la el, ci de la zei. Ele provin, se pare, din joncţiunile primitive ale Naturii, joncţiuni

favorizate de un Spirit dublu. Ceea ce acest Spirit pune în mişcare este MANIFESTATUL. Avem de-a face cu un soi de Fizică primă, din care Spiritul nu s-a desprins niciodată” (p. 72. S.). „Există în ele [realizările teatrului din Bali] ceva din ceremonialul unui rit religios, în sensul că ele extirpă din mintea cui le priveşte orice idee de simulare, de imitare derizorie a realităţii... Gândurile pe care le vizează, stările de spirit pe care încearcă să le creeze, soluţiile mistice pe care le propun sunt simţite, provocate, atinse fără întârzieri şi ocolişuri. Dat fiind că FAC SĂ IASĂ LA SUPRAFAŢĂ DEMONII DIN NOI. Ele seamănă cu un exorcism” (p. 73. Cf. şi pp. 318 – 319; V, p. 35).

p. 13). Restaurarea divinei cruzimi trece, aşadar, prin uciderea lui Dumnezeu, adică în primul rând a omului-Dumnezeul.

Devine, poate, posibil acum să ne întrebăm nu în ce condiţii un teatru modern poate să-i fie fidel lui Artaud, ci în ce cazuri el îi este, cu siguranţă, infidel. Care pot fi temele de infidelitate, chiar şi pentru cei ce se reclamă de la Artaud, de la maniera militantă şi zgomotoasă binecunoscută? Ne

vom mulţumi să numim aceste teme. Este, mai presus de orice îndoială, străin de teatrul cruzimii:

1. Orice teatru ne-sacru.

2. Orice teatru ce privilegiază cuvântul sau mai curând verbul, orice teatru de cuvinte, chiar şi atunci când acest privilegiu devine acela al unui cuvânt ce se distruge pe sine, redevenind gest sau repetiţie disperată, raportare *negativă* a cuvântului la sine, nihilism teatral, ceea ce se mai cheamă şi teatru al absurdului Nu numai că un astfel de teatru ar fi consumat de cuvânt şi nu ar reuşi să distrugă funcţionarea scenei clasice, dar nu ar fi, în sensul în care o înţelege Artaud (şi, desigur, Nietzsche), *afirmaţie*.

3. Orice teatru *abstract*, care ar exclude ceva din totalitatea artei, deci a vieţii şi a resurselor acesteia de semnificare: dans, muzică, volum, profunzime plastică, imagine vizibilă, sonoră, fonică etc. Un teatru abstract este un teatru în care totalitatea sensului şi a simţurilor nu ar fi consumată. Am greşi însă dacă am trage concluzia că

este suficient să acumulezi sau să juxtapui toate artele pentru a crea un teatru total care să se adreseze „omului total” (IV, p. 1472). Nimic mai străin de acest teatru decât o astfel de totalitate de asamblare, decât o astfel de maimuţărire exterioară şi artificială. Invers, anumite extenuări aparente ale mijloacelor scenice urmează, uneori, mult mai riguros traiectul lui Artaud Presupunând, ceea ce noi nu credem, că ar” avea vreun sens să vorbim de o fidelitate faţă de Artaud, faţă de ceva de felul unui „mesaj” al său (această noţiune însă îl trădează deja), o riguroasă, minuţioasă, răbdătoare şi implacabilă sobrietate în efortul de distrugere, o acuitate economă în ţintirea pieselor celor mai

1 Trebuie restaurată, împotriva pactului de frică din care s-au născut şi omul, şi Dumnezeu, unitatea răului şi vieţii, a satanicului şi divinului: „Eu, D-l Antonin Artaud, născut la Marsilia, pe 4 septembrie 1896, sunt Satan şi sunt dumnezeu şi nu vreau niciun fel de Sfântă Fecioară” (text scris la Rodez, sept 1945).

2 Despre spectacolul integral, cf. II. Pp.

33 – 34. Această temă apare de multe ori însoţită de aluzii la participarea ca „emoţie interesată”: critică a experienţei estetice înţeleasă ca dezinteresare. Ea aminteşte de critica lui Nietzsche la adresa filosofiei kantiene a artei. Nici la Nietzsche, nici la Artaud. Această temă nu trebuie însă să contrazică valoarea de gratuitate ludică în creaţia artistică. Dimpotrivă chiar.

importante ale unei maşinării încă foarte solide se impun, astăzi, cu mai multă siguranţă decât mobilizarea generală a artelor şi a artiştilor, decât turbulenţa sau agitaţia improvizată sub privirea maliţioasă şi liniştită a poliţiei.

4. Orice teatru al distanţării. Acesta nu face decât să consfinţească, cu insistenţă didactică şi cu apăsare sistematică, non-participarea spectatorilor (şi chiar a regizorilor şi a actorilor) la actul creator, la forţa iruptivă ce taie spaţiul scenei. *Verfremdungseffek*tul rămâne prizonierul unui paradox clasic, ca şi al acelui „ideal european al artei” ce „urmăreşte să arunce spiritul într-o atitudine separată de forţă şi care asistă la exaltarea acesteia” (IV, p. 15). Din moment ce, „în teatrul cruzimii

spectatorul se află în centru, în vreme ce spectacolul îl înconjoară” (IV, p. 98), distanţa privirii nu mai e pură, nu mai poate să se abstragă din totalitatea mediului sensibil; spectatorul investit nu mai poate să-şi *constituie* spectacolul şi să şi-l ofere sieşi ca obiect Nu mai e vorba nici de spectator, nici de spectacol, ci de *sărbătoare* (cf. IV, p. 102). Toate limitele ce brăzdau teatralitatea clasică (reprezentat/reprezentant, semnificat/semnificam, autor/regizor/actori/spectatori, scenă/sală, text/interpretare etc.) constituiau tot atâtea interdicţii etico-metafizice, nişte riduri, nişte grimase, nişte rictusuri, nişte simptome ale fricii în faţa pericolului sărbătorii. În spaţiul sărbătorii deschis de transgresiune, distanţa reprezentării n-ar mai trebui să se poată întinde. Sărbătoarea cruzimii înlătură rampele şi parapetele din calea „pericolului absolut”, care „e fără fund” (sept 1945): „Am nevoie de actori care să fie în primul rând nişte fiinţe, care pe scenă să nu se teamă de senzaţia adevărată a unei lovituri de cuţit ori de angoasele, pentru ei *absolut* reale, ale unei presupuse naşteri, Mounet-Sully crede în

ceea ce face şi creează această iluzie, dar se ştie la adăpostul unui parapet, eu suprim acest parapet...” (scrisoare către Roger Blin). În comparaţie cu sărbătoarea astfel evocată de Artaud şi cu această ameninţare a ceea ce e „fără fund”. „happening”-ul te face să zâmbeşti: este, faţă de experienţa cruzimii, ceea ce carnavalul de la Nisa e faţă de misterele eleusine. Aceasta se datorează îndeosebi faptului că el înlocuieşte revoluţia totală prescrisă de Artaud cu agitaţia politică. Sărbătoarea trebuie să fie un *act* politic. Iar *actul* revoluţiei politice este *teatral*.

5. Orice teatru ne-politic. E cât se poate de adevărat că sărbătoarea trebuie să fie un *act* politic şi nu transmiterea, mai mult sau mai puţin elocventă, pedagogică şi polisată. A unui concept ori a unei viziuni politico-morale asupra lumii. Reflectând – ceea ce nu putem face aici – în original: *police e,* de la verbul *policer*. „A îmblânzi moravurile”, „a rafina”...a civiliza”, care trimite însă. Etimologic, şi la mai sus-amintita *poliţie*.

Scrii/ura şi diferenţa asupra sensului politic al acestui act şi al acestei sărbători, asupra imaginii de societate ce fascinează

aici dorinţa lui Artaud, ar trebui să ajungem să evocăm, pentru a nota maxima diferenţă în maxima afinitate, ceea ce şi la Rousseau face, de asemenea, să comunice critica spectacolului clasic, suspiciunea faţă de *articularea* prin limbaj, idealul sărbătorii publice ce se substituie reprezentării, cu un anumit model de societate perfect prezentă sieşi, în mici comunităţi ce fac inutil şi nefast, în momentele decisive ale vieţii sociale, recursul la *reprezentare*. La reprezentare, la supleantă, la delegarea deopotrivă politică şi teatrală. Faptul ar putea fi demonstrat cu maximă precizie: *reprezentantul,* în general – indiferent ce anume reprezintă el – este cel pe care îl suspectează Rousseau atât în *Contractul social,* cât şi în *Scrisoarea către d'Alembert,* în care propune înlocuirea reprezentaţiilor teatrale cu sărbători publice, fără expunere ori spectacol, fără „nimic de văzut”, şi în care spectatorii ar deveni ei înşişi actori: „Dar care va fi, până la urmă, obiectul acestor spectacole? Niciunul, dacă vreţi... înfigeţi în mijlocul unei pieţe un stâlp împodobit cu flori, adunaţi poporul şi veţi avea o sărbătoare. Faceţi chiar mai mult decât atât: daţi-i pe spectatorii înşişi în

spectacol; faceţi-i să fie actorii înşişi”.

6. Orice teatru ideologic, orice teatru de cultură, orice teatru de comunicare, de *interpretare* (în sens curent şi nu în sens nietzschean, fireşte), care caută să transmită un conţinut, să livreze un mesaj (de orice natură: politică, religioasă, psihologică, metafizică etc.), care oferă spre lectură, unui auditoriul, sensul unui discurs, şi care nu se epuizează pe de-a-ntregul odată cu *actul* şi *timpul prezent* al scenei, care nu se confundă cu aceasta, putând să fie *repetat* fără ea Atingem aici ceea ce pare a constitui esenţa profundă a proiectului lui Artaud, decizia sa istorico-metafizică. *Artaud a vrut să elimine repetiţia în general*. Repetiţia era, pentru el, răul, şi am putea, fără doar şi poate, organiza o întreagă lectură

1 Teatrul cruzimii nu este doar un spectacol fără spectatori, ci şi o rostire fără auditori. Nietzsche: „Ca şi gloata orgiacă, omul căzut pradă excitaţiei dionisiace nu are un auditoriu căruia să aibă ceva a-i comunica, spre deosebire de povestitorul epic şi de artistul apolinic în general, care

presupun un astfel de auditoriu. Este, dimpotrivă, o trăsătură esenţială a artei dionisiace să nu aibă de-a face cu auditoriul. Slujitorul entuziast al lui Dionysos nu este înţeles decât de cei asemenea lui. Aşa cum am spus în altă parte. Dar dacă ar fi să ne imaginăm un spectator care ar asista la una dintre erupţiile endemice ale excitaţiei dionisiace, va trebui să-i prezicem o soartă asemănătoare aceleia a lui Panteu. Profanul indiscret care a fost demascat şi sfâşiat de Menade"...Opera însă. După mărturiile cele mai explicite, începe cu această *pretenţie a spectatorilor de o înţelege cuvintele*. Cum adică? Spectatorii au *pretenţii*? Cuvintele ar trebui să fie înţelese?"

a textelor sale în jurul acestui centru. Repetiţia separă forţa, prezenţa, viaţa de ele înseles. O astfel de separare constituie gestul economic şi socotitor (*calculateur*) a ceea ce se amână (*se differe*) pentru a se păstra, a ceea ce economiseşte (*rezerve*) cheltuirea şi cedează fricii Această putere de repetiţie a ordonat tot ceea ce Artaud a vrut să distrugă, şi ea are mai multe nume: Dumnezeu, Fiinţa, Dialectica Dumnezeu este eternitatea a cărei moarte continuă la

nesfârşit, a cărei moarte, ca diferenţă şi repetiţie în sânul vieţii, n-a încetat niciodată să ameninţe viaţa Nu de Dumnezeu cel viu, ci de Dumnezeul-Mort avem a ne teme. Dumnezeu este Moartea „Căci chiar infinitul a murit, / infinit este numele unui mort / care n-a murit” (în *84*). Imediat ce există repetiţie, Dumnezeu e prezent, prezentul se pune deoparte, se rezervă pe sine, altfel spus se sustrage sieşi „Absolutul nu este o fiinţă şi nu va fi niciodată una căci nu poate să fie astfel fără crimă împotriva mea, adică fără să-mi smulgă o fiinţă, care a vrut într-o zi să fie zeu când acest lucru nu este posibil, Dumnezeu neputând să se manifeste pe de-a-ntregul într-o singură dată, dat fiind că el se manifestă de o cantitate infinită de daţi pe parcursul tuturor daţilor eternităţii ca infinit al daţilor şi al eternităţii, ceea ce creează perpetuitatea” (9.1945). Alt nume al repetiţiei reprezentative: Fiinţa Fiinţa e forma sub care, la nesfârşit, diversitatea infinită a formelor şi a forţelor vieţii şi morţii pot să se amestece şi să se repete prin cuvânt. Căci nu există cuvânt şi, în general, semn care să nu fie construit de posibilitatea de a se repeta Un semn ce nu

se repetă, care nu este deja divizat de repetiţie în a sa „primă dată”, nu este un semn. Trimiterea semnificantă trebuie, prin urmare, să fie ideală – iar idealitatea nu este decât puterea garantată a repetiţiei – pentru a trimite, de fiecare dată, la acelaşi Iată de ce Fiinţa este cuvântul-cheie al repetiţiei eterne, victoria lui Dumnezeu şi a Morţii asupra faptului de a fi via la şi Nietzsche (în *Naşterea filosofiei*... de pildă), Artaud refuză să subsumeze Fiinţei Viaţa şi răstoarnă ordinea genealogiei: „Mai întâi a trăi şi a fi conform propriului suflet, problema fiinţei nu e decât o consecinţă a acestui fapt” (9.1945). „Nu există un mai mare duşman al corpului uman decât fiinţa” (9.1947). Alte inedite valorizează ceea ce Artaud numeşte, la propriu, „dincolo de fiinţa” (2.1947). Mânuind această formulă a lui Platon (pe care Artaud n-a ratat-o) într-un stil nietzscheaa în sfârşit, Dialectica constituie mişcarea prin care cheltuirea este recuperată în prezenţă, este economia repetiţiei. Economia [economisirea] adevărului Repetiţia *rezumă* negativitatea. Adună şi păstrează prezentul trecut ca adevăr, ca idealitate. Adevărul e, de fiecare dată, ceea ce se lasă repetat Non-repetiţia.

Cheltuirea absolută şi fără întoarcere în unica dată ce consumă prezentul trebuie să pună punct discursivităţii temătoare, ontologiei de neocolit, dialecticii, „dialectica Io anumită dialectică] fiind cea care m-a pierdut...” (9.1945).

Dialectica este întotdeauna ceea ce ne-a pierdut deoarece ea e ceea ce, întotdeauna, *ia în calcul* (*compte avec*) refuzul nostru. Ca şi afirmaţia noastră. A refuza moartea ca repetiţie înseamnă a afirma moartea ca şi cheltuire prezentă şi fără întoarcere. Şi invers. Este o schemă ce pândeşte repetiţia nietzscheană a afirmaţiei. Cheltuirea pură, generozitatea absolută care oferă morţii unicitatea prezentului pentru a face să apară prezentul *ca atare,* a început deja să dorească să păstreze prezenţa prezentului, a deschis deja cartea şi memoria, gândirea fiinţei ca memorie. A nu dori să păstrezi prezentul înseamnă a voi să prezervi ceea ce constituie prezenţa lui muritoare şi de neînlocuit, ceea ce, în el, nu se repetă. Să te bucuri de diferenţa pură. Aceasta ar fi, redusă la desenul ei cel mai palid, matricea istoriei gândirii aşa cum se gândeşte ea de la Hegel încoace.

Posibilitatea teatrului constituie focarul obligatoriu al acestei gândiri ce reflectează tragedia ca repetiţie. Nicăieri ameninţarea repetiţiei nu este la fel de bine organizată ca în teatru. Nicăieri nu ne aflăm mai aproape de scenă ca origine a repetiţiei, mai aproape de repetiţa primitivă pe care ar trebui s-o suprimăm, dezlipind-o de ea însăşi ca de dublul ei. Nu în sensul în care vorbea Artaud despre *Teatrul şi dublul săuK* ci desemnând. Astfel, acest pliu, această duplicare interioară ce le răpeşte teatrului, vieţii etc. Prezenţa simplă a actului lor prezent, în irepresibila mişcare a repetiţiei. „O dată” constituie enigma a ceea ce nu are sens, prezenţă, lizibilitate. Or, pentru Artaud. Sărbătoarea cruzimii n-ar trebui să aibă loc decât *o dată*: „Să le lăsăm pionilor critica textelor, esteţilor critica formelor, şi să recunoaştem că ceea ce a fost spus nu mai este de spus; că o expresie nu e valabilă de două ori, nu trăieşte de două ori; că orice cuvânt rostit este mort, şi că nu acţionează decât în momentul când e rostit, că o formă deja folosită nu mai e de niciun folos şi că nu ne invită decât la căutarea alteia noi, şi că teatrul este singurul loc din lume unde un gest făcut nu se repetă de două ori” (IV,

p. 91). Aceasta e. Într-adevăr, aparenţa: reprezentaţia teatrală e încheiată, nu lasă în urma ei, în urma actualităţii ei, nicio urmă, niciun obiect de recuperat Ea nu e o carte şi nicio operă, ci o energie şi, din acest punct de vedere, ea este singura artă a vieţii „Teatrul ne învaţă tocmai inutilitatea acţiunii care, o dată făcută, nu mai poate fi făcută, şi utilitatea superioară a stării neutilizate de acţiune, care. *Prin răsturnare*.

— Scrisoare către J. Paulhan (25 ianuarie 1936): ... Cred că am găsit titlul potrivit pentru cartea mea Aceasta se va chema: TEATRUL ŞI DUBLUL SĂU. Căci dacă teatrul dublează viaţa, viaţa dublează adevăratul teatru... Acest titlul va răspunde tuturor dublurilor teatrului pe care cred că le-am găsit de atâţia ani: metafizica, ciuma, cruzimea... Pe scenă se reconstituie unitatea dintre gândire. Gest, act” (V. Pp. 272 – 273).

produce sublimarea” (p. 99). În acest sens, teatrul cruzimii ar fi arta diferenţei şi a cheltuirii fără economisire, fără rezervă, fără returnare, fără istorie. Prezenţă pură ca diferenţă pură Actul ei trebuie uitat, activ uitat. Se cuvine practicată aici acea

aktive Vergesslichkeit despre care vorbeşte cea de-a doua disertaţie din *Genealogia moralei*, care ne explică, totodată, „sărbătoarea” şi „cruzimea” (*Grausamkeit*).

Dezgustul lui Artaud faţă de scriitura non-teatrală are acelaşi sens. Ceea ce îl inspiră nu e, ca în *Phaidros*, gestul corpului, marca sensibilă şi mnemotehnică, hipomnezică, exterioară înscrierii adevărului în suflet, ci, dimpotrivă, scrierea ca loc al adevărului inteligibil, celălaltul corpului viu, idealitatea, repetiţia. Platon critică scrierea ca şi corp. Artaud, ca ştergere a corpului, a gestului viu ce nu are loc decât o dată. Scrierea constituie spaţiul însuşi şi posibilitatea repetiţiei în general. Iată de ce „trebuie să terminăm cu această superstiţie a textelor şi a poeziei *scrise*. Poezia scrisă are valoare o dată. Dar şi după ce e distrusă” (IV, pp. 93 – 94).

Enunţând, astfel, temele de infidelitate, înţelegem foarte repede că fidelitatea e imposibilă. Nu exista, astăzi, pe lume, vreun teatru care să răspundă dorinţei lui Artaud şi n-ar fi de făcut, din acest punct de vedere, excepţie nici chiar pentru tentativele lui Artaud însuşi. Care ştia acest lucru mai bine ca oricine: „gramatica”

teatrului cruzimii, despre care el spunea că e., de găsit”, va rămâne pentru totdeauna inaccesibila limită a unei reprezentări care să nu fie repetiţie, a unei /-e-prezentări care să fie prezenţă plină, care să nu poarte în sine propriul dublu şi propria moarte, a unui prezent ce nu repetă, adică a unui prezent în afara timpului, a unui non-prezent. Prezentul nu se oferă ca atare, nu-şi apare, nu se prezintă, nu deschide scena timpului şi timpul scenei decât făcând loc propriei sale diferenţe intestine, decât în pliul interior al repetării sale originare, în reprezentare. În dialectică.

Artaud ştia foarte bine acest lucru: „… o anumită dialectică…” Căci dacă vom gândi aşa cum se cuvine *orizontul* dialecticii – în afara unui hegelianism convenţional –, vom înţelege, poate, că ea reprezintă mişcarea nesfârşită a finitudinii. A unităţii dintre viaţă şi moarte, a diferenţei, a repetiţiei originare, adică originea tragediei ca absenţă a originii simple. În acest sens. Dialectica e tragedia, singura afirmaţie posibilă împotriva ideii filosofice sau creştine a originii pure. Împotriva „spiritului începutului”: … Dar spiritul începutului n-a încetat să mă facă să fac prostii şi eu n-am

încetat să mă disociez de spiritul începutului care e spiritul creştin...” (septembrie 1945). Tragicul nu e imposibilitatea, ci necesitatea repetiţiei.

Artaud ştia foarte bine că teatrul cruzimii nu începe şi nici nu se împlineşte în puritatea prezenţei simple, ci deja în reprezentare, în „al doilea timp al Creaţiei”, în conflictul forţelor care n-a putut fi acela al unei origini simple. Cruzimea poate, desigur, să înceapă să se exercite în cadrul lui, dar trebuie, totodată, în felul acesta, să se lase *ştirbită*. Originea e întotdeauna *ştirbită*. În aceasta constă alchimia teatrului: „Poate că, înainte de a merge mai departe, ni se va cere să definim ce anume înţelegem prin teatru tipic şi primitv. Şi vom pătrunde, astfel, în inima însăşi a problemei Dacă ne punem, într-adevăr, problema originilor şi a raţiunii de a fi (sau a necesităţii primordiale) a teatrului, găsim, pe de o parte şi metafizic vorbind, materializarea sau, mai curând, exteriorizarea unui soi de dramă esenţială ce ar conţine, într-un mod în acelaşi timp multiplu şi unic, principiile esenţiale ale oricărei drame, deja *orientate* ele însele şi

divizate, nu suficient pentru a-şi pierde caracterul de principii, suficient însă pentru a conţine, în mod substanţial şi activ, adică plin de descărcări, infinite perspective de conflict Analizarea filosofică a unei astfel de drame e imposibilă, şi doar poetic... Iar această dramă esenţială, ştim asta cât se poate de bine, există, şi e după chipul a ceva mult mai subtil decât Creaţia însăşi, pe care trebuie să ni-l reprezentăm ca pe rezultatul unei Voinţe unice – şi *fără conflict*. Trebuie să fim convinşi că drama esenţială, aceea aflată la baza tuturor Marilor Mistere, se însoţeşte cu cel de-al doilea timp al Creaţiei, acela al dificultăţii şi al Dublului, al materiei şi al solidificării ideii. Se pare efectiv că, acolo unde domneşte simplitatea şi ordinea, nu poate să existe nici teatru, nici dramă, şi că adevăratul teatru se naşte, ca şi poezia de altfel, însă pe alte căi, dintr-o anarhie ce se organizează...” (IV, pp. 60 – 62).

Teatrul primitiv şi cruzimea încep, prin urmare, şi ele tot prin repetiţie. Însă ideea unui teatru fără reprezentare, idee a imposibilului, chiar dacă nu ne ajută să reglăm practica teatrală, ne permite, poate, să-i gândim originea, ajunul şi limita, să

gândim teatrul, astăzi, plecând de la deschiderea istoriei sale şi în orizontul morţii sale. Energia teatrului occidental se lasă, astfel, conturată în posibilitatea sa, care nu este una accidentală, care e, pentru întreaga istorie a Occidentului, un centru constitutiv şi un loc structurant Repetiţia sustrage însă centrul şi locul. Iar ceea ce tocmai am spus cu privire la posibilitatea sa ar trebui să ne interzică să vorbim despre moarte ca despre un *orizont* şi despre naştere ca despre o *deschidere* trecută.

Artaud s-a menţinut foarte aproape de limită: posibilitatea şi imposibilitatea teatrului pur. Prezenţa, ca să fie prezenţă şi prezenţă la sine. A început dintotdeauna deja să se reprezinte, a fost dintotdeauna deja ştirbită, începută (*entame e*). Afirmaţia însăşi trebuie să înceapă în original: *entamer*... a ştirbi", dar şi... A începe"...a demara" etc.

(*s entamer*) prin a se repeta Ceea ce înseamnă că uciderea tatălui, care deschide istoria reprezentării/reprezentaţiei şi spaţiul tragediei, uciderea tatălui, pe care Artaud vrea, pe scurt, s-o repete cât mai aproape de originea ei dar *o singură dată,* această

ucidere nu are sfârşit şi se repetă indefinit Ea începe prin a se repeta. Se deschide (*s entame*) cu propriul ei comentariu şi se însoţeşte cu propria ei reprezentare. Prin care se face nevăzută (*s effac*e) şi confirmă legea transgresată. E de ajuns, pentru aceasta, să existe un semn, adică o repetiţie.

Pe această faţă a limitei şi în măsura în care a dorit să salveze puritatea unei prezenţe fără diferenţă interioară şi fără repetiţie (sau, ceea ce, paradoxal, revine la acelaşi lucru, a unei diferenţe pure1), Artaud a dorit, şi el, imposibilitatea teatrului, şi el a vrut să suprime scena, să nu mai vadă ce se petrece într-o localitate mereu locuită sau bântuită de tată şi supusă repetării uciderii Nu Artaud e, oare, cel care vrea să elimine arhiscena atunci când scrie, în *Ci-Gh*: „Eu, Antonin Artaud, sunt fiul meu, / tatăl meu, mama mea / şi eu”?

De faptul că s-a menţinut, astfel, la limita posibilităţii teatrale, că a vrut în acelaşi timp să producă şi să distrugă scena, el era în modul cel mai acut conştient Decembrie 1946:

t, şi acum, voi spune un lucru care-i va stupefia, poate, pe mulţi.

Sunt duşmanul teatrului.

Întotdeauna am fost.

Pe cât iubesc teatrul, pe atât sunt, tocmai din acest motiv, duşmanul lui”.

Vedem imediat mai jos: cu teatrul ca repetiţie nu poate el să se împace, la teatrul ca non-repetiţie nu poate el să renunţe:

„*Teatrul este o revărsare pasională, un înspăimântător transfer de forţe de la corp la corp.*

Acest transfer nu se poate reproduce de două ori. Nimic mai nelegiuit decât sistemul din Bali care constă.

1 Dorinţa de a reintroduce puritatea în conceptul de diferenţă îl readuce pe acesta la non-diferenţă şi la prezenţa plină. Această mişcare este deosebit de plină de consecinţe pentru orice tentativă ce se opune unui antihegelianism indicativ. Nu i se poate, din câte se pare. Scăpa decât gândind diferenţa în afara determinării fiinţei ca prezenţă. În afara alternativei prezenţă-absenţă şi a tot ceea ce acestea comandă, decât gândind diferenţa ca impuritate de origine, altfel spus ca diferanţă în economia finită a aceluiaşi.

după ce acest transfer a fost produs o

dată, în loc să se caute altul, în recurgerea la un sistem de vrăjire particular cu scopul de a priva fotografia astrală a gesturilor obţinute”.

Teatrul ca repetiţie a ceea ce nu se repetă, teatrul ca repetare originară a diferenţei din conflictul forţelor, în care „răul e legea permanentă, iar ceea ce este bun constituie un efort şi deja o cruzime adăugată celeilalte”, aceasta este limita mortală a unei cruzimi ce începe cu propria ei reprezentare.

Dat fiind că a început dintotdeauna deja, reprezentarea/reprezentaţia nu are, prin urmare, sfârşit Putem însă gândi închiderea a ceea ce nu are sfârşit. Închiderea este limita circulară în interiorul căreia repetarea diferenţei se repetă la nesfârşit Altfel spus, spaţiul ei de *joc*. Această mişcare este mişcarea lumii ca joc. „Iar pentru absolut, viaţa însăşi este un joc” (IV, p. 282). Acest joc e cruzimea ca unitate a necesităţii şi a hazardului. „Hazardul e infinitul, nu dumnezeu” {*Fragmentări*). Acest joc al vieţii e artistă

A gândi închiderea reprezentării înseamnă, aşadar, a gândi puterea crudă, de moarte şi de joc, ce-i permite prezenţei să

se nască la sine, să se bucure de sine prin reprezentarea în care ea se sustrage în diferanţa ei A gândi închiderea reprezentării înseamnă a gândi tragicul: nu ca reprezentare a destinului, ci ca destin al reprezentării. Necesitatea lui gratuită şi fără fund.

Şi de ce, în închiderea ei, este *fatal* ca reprezentarea/reprezentaţia să continue.

— Nietzsche, o dată în plus. Cunoaştem aceste texte. Astfel, de pildă, pe urmele lui Heraclit: „Şi astfel, aşa cum se joacă artistul şi copilul, se joacă şi focul care trăieşte veşnic, clădeşte şi destramă, în nevinovăţie – şi jocul acesta îl joacă Eonul cu sine însuşi… Câteodată copilul îşi aruncă la o parte jucăria; dar curând o ridică iarăşi, într-o toană nevinovată. Dar îndată ce se apucă să clădească, el îmbină, aşază şi formează totul potrivit unor legi şi unor orânduiri lăuntrice. Astfel priveşte lumea numai omul estetic, cel care a aflat de la artist şi de la modul de a se constitui al operei de artă cum cearta celor multiple poate purta totuşi în sine o lege şi o îndreptăţire, cum artistul se opreşte contemplativ aplecându-se asupra operei de artă şi acţionează asupra ei. Cum

necesitatea şi jocul, contradicţia şi armonia trebuie să se împerecheze pentru conceperea actului artistic” (*Werke,* Hanser. III, pp. 366 – 367) [Friedrich Nietzsche. *Naşterea filosofiei în epoca tragediei greceşti,* traducere de Mircea Ivănescu, Ed. Dacia. Cluj. 1992. P. 53].

IX

DE LA ECONOMIA RESTRÂNSĂ

LA ECONOMIA GENERALĂ

*Un hegelianism fără rezerve**

„El [Hegel] nici nu şi-a dat seama câtă dreptate avea”.

(G. Bataille)

„Deseori, Hegel mi se pare evidenţa însăşi, dar evidenţa e greu de suportat” (*le Coupable*). Atunci de ce azi – tocmai azi – cititorii cei mai buni ai lui Bataille sunt dintre cei pentru care evidenţa hegeliană pare atât de uşor de suportat? Atât de uşor de suportat, încât a murmura o aluzie la conceptele fundamentale – pretext, uneori, ca să sari peste amănunte –, a te complace în convenţie, a te lăsa orbit de text, a face apel la complicitatea cu Nietzsche sau cu Marx sunt de ajuns ca să nu-i mai simţi constrângerea Poate pentru că evidenţa este prea greu de suportat şi atunci preferi

să ridici din umeri decât să te supui unei discipline. Şi, spre deosebire de Bataille, tocmai pentru a fi, fără s-o ştii şi fără s-o vezi, *în* evidenţa hegeliană, îţi închipui deseori că te-ai despovărat de ea Rău cunoscut, tratat cu uşurătate, hegelianismul n-ar face, astfel, decât să-şi extindă dominaţia istorică, desfăşurându-şi neîmpiedicat, în sfârşit. De nimic imensele resurse de învăluire. Evidenţa hegeliană pare mai uşoară ca niciodată tocmai în clipa în care apasă cu toată greutatea Bataille şi de acest lucru s-a temut: grea, „ea va fi din ce în ce mai grea în continuare”. Iar dacă. Mai mult decât oricine, mai mult decât de oricine, până la identificare, de Nietzsche s-a vrut el cel mai aproape, nici acest lucru nu era un motiv de a simplifica:

…Nietzsche n-a cunoscut din Hegel decât o imagine vulgarizatoare. *Genealogia moralei* constituie dovada singulară a ignoranţei în care a rămas şi rămâne dialectica stăpân-sclav, a cărei luciditate este uluitoare… nimeni nu ştie nimic despre sine dacă n-a sesizat mişcarea aceasta care determină şi limitează posibilităţile succesive ale omului” (*Experienţa interioară*).

Iată ce-ar însemna, astăzi, a suporta evidenţa hegeliană: că trebuie, în toate sensurile, să treci prin... Somnul raţiunii”, acela care zămisleşte şi care adoarme monştrii; şi să treci cu adevărat, pentru ca deşteptarea să nu

Traducere şi note de Dumitru Tepeneag.

fie o viclenie a visului Adică tot a raţiunii Somnul raţiunii poate că nu e raţiunea adormită, ci somnul în forma raţiunii, vigilenţa logosului hegelian. Raţiunea veghează asupra somnului profund atunci când este interesată de acesta Or, dacă „o evidenţă căpătată în somnul raţiunii îşi (va) pierde caracterul de trezire” (*ibid.*), atunci, pentru a deschide ochii (iar Bataille ce altceva a vrut, convins cum era că riscă să moară: „condiţia pentru *a vedea* ar fi să mor”), trebuie să-ţi fi petrecut noaptea împreună cu raţiunea, să fi vegheat, să fi dormit cu ea: toată noaptea, până dimineaţa, până la celălalt crepuscul cu care seamănă până la confuzie, precum căderea nopţii cu căderea zilei, până la ora când animalul filosofic poate şi el, în sfârşit, să deschidă ochii Până în acea dimineaţă, nu în alta Căci la capătul acestei nopţi ceva a fost urzit, orbeşte, vreau să spun într-un

discurs prin care, isprăvindu-se, filosofia cuprindea în sine, anticipa pentru a le reţine pe lângă sine, toate figurile propriului ei dincolo, toate formele şi toate resursele propriei exteriorităţi Prin simpla lor enunţare. Cu excepţia, poate, a unui anumit hohot de râs. Şi încă nu-i sigur.

Să râzi de filosofie (de hegelianism) – aceasta este, de fapt, forma trezirii – presupune, aşadar, o întreagă „disciplină”, o „metodă de meditaţie” ce recunoaşte căile filosofului, îi înţelege jocul, îi vicleneşte vicleniile, îi manipulează cărţile de joc, îl lasă să-şi desfăşoare strategia, îi confiscă, însuşindu-şi-le, textele. După care, graţie acestei munci pregătitoare – iar, pentru Bataille, filosofia este tocmai munca prin excelenţă –, rupându-se însă energic, pe furiş, imprevizibil de ea, ca o trădare sau ca o desprindere, izbucneşte tăios râsul. Şi, din nou, în momente privilegiate care sunt mai degrabă mişcări schiţate ale experienţei, rare, discrete, uşoare, lipsite de neghiobie triumfătoare, departe de piaţa publică, cât mai aproape de ceea ce râsul ia în derâdere: de angoasă, în primul rând, pe care nu trebuie nici măcar s-o numim negativul râsului, sub ameninţarea de a fi din nou

înghiţiţi de discursul hegeliaa şi presimţim deja, în acest preludiu, că *imposibilul* la care meditează Bataille va avea totdeauna forma aceasta: cum, după ce discursul filosofiei a fost epuizat, să mai înscriem în lexicul şi în sintaxa unei limbi, ale limbii noastre, care a fost şi limba filosofiei. Ceea ce, totuşi, excede opoziţiile conceptuale dominate de această logică comună? Necesar şi imposibil, acest exces avea să facă discursul să se plieze într-o bizară contorsiune. Şi, desigur, să-l constrângă la o explicaţie nesfârşită cu Hegel. După un întreg secol de rupturi, de „depăşiri”, cu sau fără... Răsturnări”, rareori o raportare la Hegel a fost atât de greu de definit: o complicitate fără rezerve însoţeşte discursul hegelian, îl „ia în serios” până la capăt, fără nicio obiecţie privind forma filosofică, în vreme ce un anumit hohot de râs îl excede şi îi distinge sensul, semnalează, oricum, puţinul de „experienţă” cât un vârf de cuţit care îl dislocă *el însuţi*; ceea ce nu se poate face decât dacă ocheşti cu precizie şi ştii de ce râzi

Aşadar, Bataille i-a luat în serios şi pe Hegel, şi cunoaşterea absolută1. Iar a lua în

serios un astfel de sistem – Bataille ştia foarte bine acest lucru – însemna să-ţi interzici să extragi din el concepte sau să-i manipulezi nişte propoziţii izolate, să scoţi din el efecte transportându-le în elementul unui discurs care le este străin: „Gândirea lui Hegel este atât de solidară cu ea însăşi, încât nu-i poţi pricepe sensul decât în necesitatea mişcării care-i dă coerenţă” (*ibid.*). Bataille a pus fără doar şi poate la îndoială ideea sau sensul înlănţuirii din raţiunea hegeliană, fiind însă silit s-o gândească, astfel, în totalitatea ei şi fără să-i ignore rigoarea lăuntrică. Am putea descrie chiar scenic, dar n-o vom face aici, povestea raporturilor lui Bataille cu diferitele chipuri ale lui Hegel: cel care şi-a acceptat „sfâşierea absolută” 2; cel care „a crezut că îşi pierde minţile” – ; cel care, între Wolff şi Comte şi „stoluri de profesori”, la această „nuntă de ţară” care este filosofia. Nu-şi pune nicio întrebare, pe când, „bolund la cap, doar Kierkegaard te mai ia la întrebări” 4; cel care, „către sfârşitul vieţii”, „nu-şi mai punea problema”, „ţinea mereu aceleaşi cursuri şi-şi petrecea timpul jucând cărţi”; „portretul lui Hegel cel bătrân” în faţa căruia, „ca

atunci când citeşti *Fenomenologia*

1... Urmăresc eu. Oare, să minimalizez atitudinea lui Hegel? Dimpotrivă! Am vrut să arăt incomparabila importanţă a demersului său. Iar pentru asta n-aveam nevoie să ascund partea slabă (şi inevitabilă) care l-a dus la eşec. După părerea mea. Din apropierile pe care le fac, la iveală iese mai degrabă excepţionala siguranţă a acestui demers. Dacă a eşuat, nu se poate spune că a fost ca urmare a unei erori. Însuşi sensul eşecului e altul decât ceea ce l-a pricinuit: poate că doar eroarea este întâmplătoare. În general, despre «eşecul» lui Hegel se cuvine să vorbim ca despre o mişcare autentică şi grea de sens" (... Hegel. La mort et le sacrifice", în *Deucalion*, 5).

2 *Ibid*.

3 „De l'existenţialisme au primat de reconomie", în *Critique*, 19,1947. „E ciudat să observăm astăzi ceea ce Kierkegaard nu avea cum să ştie: că Hegel, asemenea lui Kierkegaard, s-a văzut confruntat, dinaintea ideii absolute, cu un refuz al subiectivităţii. Principial, ne-am putea închipui că refuzul

lui Hegel venea dintr-o opoziţie conceptuală; dimpotrivă. Faptul acesta nu-l deducem dintr-un text filosofic, ci dintr-o scrisoare către un prieten căruia el îi mărturiseşte că timp de doi ani a crezut că îşi pierde minţile... într-un anumit sens. Fraza aceasta spusă în treacăt de Hegel are, poate, o forţă mai mare decât a ţipătului prelungit al lui Kierkegaard. Şi face parte din aceeaşi trăire – cutremurătoare, excesivă – ca şi ţipătul” etc.

4 *Le petit*.

Scriitura ţi diferenţa spiritului”, „nu poţi să nu fii cuprins de o senzaţie de desăvârşire ce te îngheaţă” 1. În sfârşit, cel din „mica recapitulare comică” 2.

Să renunţăm însă la scenă şi la personaje. Drama este, în primul rând, una textuală. În interminabila sa explicaţie cu Hegel, Bataille nu a avut, probabil, decât un acces restrâns şi indirect la texte3. Ceea ce nu l-a împiedicat să pună accentele, şi în lectură, şi în interogaţie, în locurile cu adevărat decisive. Luate unul câte unul şi imobilizate în afara propriei lor sintaxe, toate conceptele lui Bataille sunt hegeliene.

Trebuie s-o recunoaştem, dar să trecem mai departe. Căci dacă nu sesizăm în toată rigoarea efectelor sale cutremurul la care

1 „De l'existenţialisme...”

2 „Mică recapitulare comică – Mi-l închipui pe Hegel atingând limita extremă Era încă tânăr şi a crezut că îşi pierde minţile. Ba chiar îmi închipui că şi-a elaborat sistemul ca să scape teafăr (orice fel de cucerire este, poate, fapta cuiva care fuge de o ameninţare). Până la urmă, Hegel ajunge la *satisfacţie* şi întoarce spatele limitei extreme. *Rugăciunea a murit în el*. Să cauţi mântuirea mai merge, continui să trăieşti, nu poţi să fii sigur, trebuie să continui să te rogi. Hegel însă a ajuns, trăind, la mântuire, şi-a ucis rugăciunea, s-a *mutilat*. N-a mai rămas din el decât minerul de la lopată, un om modera înainte însă de a se mutila, el a atins, fără îndoială, limita extremă şi a cunoscut umilinţa: memoria l-a adus înapoi, la prăpastia întrezărită, *ca s-o anuleze*! Sistemul este tocmai această anulare” (L'Expérience *interieure*).

3 în ceea ce priveşte istoria lecturii lui

Hegel de către Bataille, de la primele articole din *Documents* (1929) şi până la *Experienţa interioară* (1943), precum şi experienţa învăţăturii lui Koyre şi, mai ales, a lui Kojeve. Care şi-a lăsat în mod dominant pecetea, cf. R. Queneau, „Premieres confrontations avec Hegel”, în *Critique*, 195 – 196. Să notăm încă de pe acum că, în ochii lui Bataille cel puţin, nicio ruptură fundamentală nu intervine între lectura lui Hegel făcută de Kojeve. La care el recunoaşte că subscrie aproape în totalitate, şi adevărata învăţătură marxistă Fapt pe care vom avea prilejul să-l verificăm, şi nu pe un singur text să avem însă deja în minte faptul că, pozitivă sau negativă, aprecierea hegelianismului de către Bataille trebuia să se traducă, pentru el, într-o apreciere ca atare a marxismului. Într-o bibliografie care ar fi trebuit să însoţească o *The orie de la religion* inedită, pot fi citite următoarele: „Lucrarea aceasta [*Introduction* à la *lecture de Hegel* de Kojeve] este o explicare a *Fenomenologiei spiritului*. Ideile dezvoltate de mine se află. În substanţa lor. Aici. Ar mai rămâne de precizat corespondenţele dintre analiza hegeliană şi această «teorie a religiei»:

diferenţele dintre o reprezentare şi cealaltă mi se par uşor reductibile”...Mai ţin. De asemenea, să subliniez că interpretarea lui Alexandre Kojeve nu se îndepărtează în niciun fel de marxism: e. Totodată, uşor de observat că «teoria» de faţă este. Tot timpul, riguros întemeiată pe o analiză a economiei”.

el le supune, noua configuraţie în care el le înscrie şi le face să se deplaseze, abia atingându-le totuşi, am putea trage, după cum ne convine, concluzia că Bataille este fie hegelian, fie antihegelian, fie, în fine, că n-a făcut decât să-l bălmăjească pe Hegel. Ne-am înşela de fiecare dată. Şi am scăpa din vedere acea lege formală care, enunţată într-un mod necesar nefilosofic de către Bataille, a dominat relaţia în care se află conceptele sale cu cele ale lui Hegel; şi, prin intermediul conceptelor lui Hegel, cu cele ale întregii istorii a metafizicii. Toate conceptele sale, nu numai cele la care, pentru a reconstitui enunţul acestei legi, vom fi siliţi să ne limităm.

Epoca sensului: dominaţie şi suveranitate

Suveranitatea, ca să începem cu ea, nu traduce oare, la o primă vedere, *dominaţia*

(*Herrschaft*) din *Fenomenologiei* Operaţia de dominare consistă, scrie Hegel, în... A arăta că nu depindem de nicio *fiinţă-aici* (*Dasein*) anume, precum nici de singularitatea universală a fiinţei-aici în general, în a arăta că nu suntem dependenţi de viaţă” (trad fr. Jean Hyppolite). O asemenea „operaţie” (acest cuvânt, de care Bataille se va sluji în mod constant pentru a desemna momentul privilegiat sau actul de suveranitate, era traducerea încetăţenită a cuvântului *Tutu* atât de frecvent în capitolul despre dialectica stăpân-slugă) revine, prin urmare, la *a-\i pune în joc* (*wagen, daransetzeir*. *A pune în joc* este una dintre expresiile cele mai frecvente şi mai importante ale lui Bataille) întreaga viaţă. Servitorul este cel care nu-şi pune viaţa în joc. Care vrea s-o conserve, să fie el însuşi conservat (*servus*). Înălţându-ne deasupra vieţii, privind moartea în faţă, accedem la dominaţie: la pentru sine. La libertate, la recunoaştere. Libertatea trece, aşadar, prin punerea în joc a vieţii (*Daransetzen des Lebens*). Stăpân e acela care a avut puterea să îndure angoasa morţii şi să nu-i afecteze acesteia lucrarea (*L'oeuvre*). Acesta ar fi. După Bataille. Miezul hegelianismului. Iar...

Textul capital” s-ar afla în *Prefaţa* la *Fenomenologia spiritului* şi ar fi acela care aşază cunoaşterea „la nivelul morţii” 1.

Sunt cunoscute riguroasele şi subtilele defileuri prin care trece dialectica stăpân-slugă Nu le putem rezuma fără a le maltrata Ceea ce ne interesează acum sunt deplasările esenţiale la care ele sunt supuse atunci când sunt reflectate în gândirea lui Bataille. Şi, mai presus de orice, diferenţa dintre dominaţie şi suveranitate. Nici măcar nu se poate spune că această diferenţă are un sens: ea este însăşi *diferenţa sensului*, intervalul *unic* care separă sensul de un anumit non-sens. Dominaţia are un sens. Punerea în joc a vieţii este un moment în constituirea sensului, în prezentarea esenţei şi a adevărului. Este o etapă obligatorie în istoria conştiinţei de sine şi a fenomenalităţii, altfel spus a prezentării sensului. Pentru ca istoria – adică sensul – să se lege sau să se închege, trebuie

1 „Un pasaj din prefaţa *Fenomenologiei spiritului* exprimă cu toată forţa necesitatea unei astfel de atitudini. Nu încape nicio îndoială că acest text admirabil prezintă «o importanţă capitală» nu numai pentru

înţelegerea lui Hegel, ci în toate sensurile. «Moartea, dacă vrem să numim astfel această irealitate, e tot ce poate fi mai groaznic, iar pentru a menţine lucrarea (*l'oeuvre*) morţii este nevoie de cea mai mare forţă cu putinţă. Frumuseţea lipsită de forţă urăşte înţelegerea, pentru că acesta i-o pretinde; fapt de care ea se dovedeşte incapabilă. Or, nu viaţa care se sfieşte de moarte şi se fereşte de distrugere e viaţa Spiritului, ci aceea care îndură moartea şi se menţine prin ea Spiritul nu îşi atinge propriul adevăr decât în măsura în care se regăseşte pe sine însuşi în această sfâşiere absolută. El nu izbuteşte să fie această forţă (prodigioasă) fiind Pozitivul ce întoarce spatele Negativului, ca atunci când spunem despre ceva că nu e nimic sau că e fals, şi cu asta gata, trecem la altceva; nu, Spiritul nu izbuteşte să fie o astfel de forţă decât în măsura în care el contemplă Negativul drept în faţă şi zăboveşte câtva timp în preajma lui. Această zăbovire prelungită constituie forţa magică ce transpune negativul în Fiinţa dată»” („Hegel, la mort et le sacrifice”) – Deşi face trimitere la traducerea lui J. Hyppolite (vol. I, p. 29) [iar eu la aceea a lui Virgil Bogdan, recent

reeditată, cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Editura IRI, Bucureşti, 1995], Bataille, citat aici, pretinde că reproduce o traducere a lui A. Kojeve. Ceea ce nu e tocmai exact. Dacă ţinem seama de faptul că atât J. Hyppolite, cât şi A. Kojeve şi-au modificat, între timp. Traducerea [aşa cum am făcut eu însumi cu traducerea lui V. Bogdan; *n*?.], rezultă că dispunem de cel puţin cinci versiuni, cărora le poate fi adăugat şi textul „original", ca pe o lecţie în plus. [în ultimul timp s-au făcut alte două traduceri ale *Fenomenologiei*: aceea a lui J.P. Lefebvre (Aubier, 1991) şi aceea a cuplului P.J. Labarrière şi G. Jarezyk (Gallimard. 1993). Avem, aşadar, în franceză, nu mai puţin de şapte versiuni ale faimosului text hegelian. *N.T.*]

ca stăpânul să-şi *pună la încercare adevărul*. Ceea ce nu este posibil decât cu două condiţii ce nu se lasă separate: aceea ca stăpânul să rămână în viaţă pentru a se bucura de ce-a câştigat riscând-o; şi aceea ca, la capătul acestei înlănţuiri atât de admirabil descrise de Hegel, *„adevărul* conştiinţei independente (să fie) conştiinţa servilă". Iar când senilitatea va deveni

dominaţie, ea va fi păstrat în sine urma propriei origini refulate, „va intra în ea însăşi precum conştiinţă *refulată* (*zuriickgedrăngtes Bewusstsein*) şi se va transforma, printr-o răsturnare, în adevărata independenţă”. Tocmai această disimetrie, acest privilegiu absolut al sclavului au constituit, pentru Bataille, un subiect permanent de meditaţie. Adevărul stăpânului se află în slugă; iar sluga devenită stăpân rămâne o slugă „refulată”. Iată care este condiţia sensului, a istoriei, a discursului, a filosofiei etc. Stăpânul nu se raportează la sine, conştiinţa de sine nu se constituie decât prin mijlocirea conştiinţei servile în procesul recunoaşterii; şi, astfel, prin mijlocirea, lucrului (*chose*); acesta, pentru slugă, este, la început, esenţialitatea pe care el nu poate s-o nege imediat prin desfătare, ci doar s-o (preţ lucreze, s-o „elaboreze” (*bearbeiten*); ceea ce înseamnă să-şi înfrâneze (*hemmen*) dorinţa, să întârzie *ţaufliahen*) dispariţia lucrului. A rămâne în viaţă, a te menţine viu, a munci, a-ţi amâna plăcerea, a limita punerea în joc, a ţine moartea *la respect* în chiar clipa când o priveşti *în faţă* – iată care este condiţia servilă a dominaţiei [stăpânirii] şi a întregii

istorii pe care ea o face posibilă

Hegel a enunţat cât se poate de limpede necesitatea, pentru stăpân, de a-şi cruţa viaţa pe care o riscă Fără această economisire a vieţii, „proba supremă, prin intermediul morţii, suprimă totodată certitudinea sinelui în general”. A înfrunta pur şi simplu moartea înseamnă, aşadar, a-ţi lua riscul pierderii absolute a sensului, în măsura în care acesta depinde cu necesitate de adevărul stăpânului şi de conştiinţa de sine. Riscăm să pierdem efectul, beneficiul sensului pe care voiam, astfel, să*-lcâştig am la joc*. Această moarte pură şi simplă, această moarte mută şi lipsită de orice randament era numită de Hegel *negativitate abstractă*, în opoziţie cu... Negarea conştiinţei, care *suprimă* în aşa fel încât *conservă* şi *reţine* ceea ce e suprimat (*Die Ne gât ion des Bewusstseins, welches se* aufhebt, *dass es das Aufgehobene* aufbewahrt *und* erhălt)” şi care, „prin chiar acest fapt, supravieţuieşte faptului de a fi hărăzită suprimării (*und hiemit sein Aufgehobenwerden uberlebt*). Din această experienţă, conştiinţa de sine învaţă că Viaţa îi este la fel de esenţială ca şi pura conştiinţă de sine”.

Hohot de râs al lui Bataille! Printr-o viclenie a vieţii, adică a raţiunii, viaţa a rămas, aşadar, în viaţă Un alt concept al vieţii a fost. Pe furiş, strecurat, pentru a rămâne acolo, pentru a nu mai fi niciodată.

ca şi raţiunea, excedat (căci, va spune *Erotismul*, *„excesul* este prin definiţie în afara raţiunii”) – Viaţa aceasta nu este viaţa naturală, existenţa biologică pusă în joc în momentul dominaţiei, al stăpânirii, ci o viaţă esenţială ce se alipeşte celei dintâi, o reţine, o pune să lucreze la constituirea conştiinţei de sine, a adevărului şi a sensului Acesta este adevărul vieţii Prin recursul la *Aujhebung* care conservă miza, stăpâneş-te jocul, îl limitează, îl munceşte dându-i formă şi sens (*Die Arbeit... bildet*), această economie a vieţii se mulţumeşte cu conservarea, circularea şi reproducerea de sine, ca şi a sensului; de aici încolo, tot ceea ce intră în noţiunea de dominaţie se prăbuşeşte în comedie. Independenţa conştiinţei de sine devine rizibilă în momentul în care ea se eliberează aservindu-se, când intră *în muncă*, adică în dialectică. Numai râsul excede dialectica şi pe dialectician: el nu izbucneşte decât în momentul renunţării absolute la sens, odată

cu riscul absolut al morţii, începând cu ceea ce Hegel numeşte negativitate abstractă. Negativitate care nu are niciodată loc şi nu se *prezintă* vreodată, căci atunci ar repune totul în mişcare, redeclanşând munca Râs care, propriu-zis, nu *apare* nicicând, dat fiind ca excede fenomenalitatea în general, posibilitatea absolută a sensului. Însuşi cuvântul „râs" trebuie citit în hohote, să-i plesnească şi lui sâmburele de sens şi s-o ia spre *sistemul* operaţiei suverane („beţie, efuziune erotică, efuziune a sacrificiului, efuziune poetică, comportare eroică, mânie, absurditate" etc, cf. *Methode de meditat ion*). Hohotul acesta de râs face să strălucească, fără, totuşi, s-o *arate* – şi cu atât mai puţin s-o spună –, diferenţa dintre dominaţie (stăpânire) şi suveranitate. Aceasta din urmă, vom vedea, este în acelaşi timp mai mult şi mai puţin decât dominaţia, mai liberă sau mai puţin liberă decât ea, bunăoară, iar ceea ce spunem despre acest predicat al libertăţii poate fi extins la toate trăsăturile dominaţiei. Fiind în acelaşi timp mai mult şi mai puţin dominaţie decât dominaţia, suveranitatea e altceva Bataille îi smulge din dialectică modul de-a opera îl sustrage din orizontul

sensului şi al cunoaşterii. În asemenea măsură încât, deşi prezintă asemănări cu dominaţia, suveranitatea încetează să mai constituie o figură în înlănţuirea proprie fenomenologiei. Deşi seamănă, trăsătură cu trăsătură, cu o figură, ea e, de fapt, alterarea absolută a acesteia Diferenţă ce nu ar apărea dacă analogia s-ar limita la cutare sau cutare trăsătură abstractă Nu numai că suveranitatea, absolutul punerii în joc nu este o negativitate abstractă, ci îi revine să scoată la iveală gravitatea sensului ca o abstracţie înscrisă în joc. Râsul. Care constituie suveranitatea în raportul acesteia cu moartea, nu e, aşa

1… Dar râsul este aici *negativul*, în sens hegelian” (J. – P. Sartre. „Un nouveau mystique”. În *Situaţi ons* I). Râsul nu e negativul, pentru simplul motiv că *hohotul* (*e dat*) de râs nu se *conservă*, nu intră într-o înlănţuire şi nici nu se rezumă într-un discurs: râde de *Aufliebung*.

cum a putut să se spună1, o negativitate. Iar el îşi râde de sine, un râs „major” râde de un râs „minor”, căci operaţia suverană are nevoie şi de viaţă – de aceea care sudează cele două vieţi – ca să se raporteze

la sine însăşi în desfătarea de sine. Astfel încât, într-un fel, ea trebuie, aşadar, să simuleze riscul absolut şi să râdă de acest simulacra în comedia aceasta a suveranităţii, hohotul de râs e o nimica toată, dar o nimica toată în care sensul se prăbuşeşte într-un mod absolut cu acest râs, „filosofia”, care „este o muncă”, nu poate să facă nimic, nu poate să spună nimic despre el, cu toate că ar trebui ca tocmai „de râs să se ocupe *mai întâi*” (*ibid.*). Iată de ce râsul este absent din sistemul hegelian; el nu există nici măcar ca o faţă negativă sau abstractă. „În «sistem», nici poezia, nici râsul şi nici extazul nu contează Hegel se descotoroseşte de ele cu grabă: nu cunoaşte alt ţel în afara cunoaşterii. Oboseala care îl covârşeşte e, pentru mine, legată de oroarea pe care el o resimte pentru pata oarbă” {*L'Experienceinte neure*). Rizibilă e *supunerea* în faţa evidenţei sensului, în faţa forţei acestui imperativ: să existe sens, nimic să nu se piardă definitiv prin moarte, iar aceasta să continue a avea măcar semnificaţia de „negativitate abstractă”, munca să fie mereu posibilă şi, amânând desfătarea şi deosebindu-se de ea, să confere sens. Seriozitate şi adevăr punerii

în joc. Supunerea aceasta este esenţa şi elementul filosofiei, ale onto-logicii hegeliene. Comicul absolut este angoasa în faţa cheltuirii fără garanţie, în faţa sacrificării absolute a sensului: fără întoarcere şi fără rezervă Noţiunea de *Aufliebung* (conceptul speculativ prin excelenţă, ne spune Hegel. Privilegiu intraductibil al limbii germane) este rizibilă prin semnificaţia ei de *aferare* a unui discurs care se agită până la sufocare pentru a-şi reapropia orice negativitate. Pentru a transforma punerea în joc în *investiţie*, pentru a *amortiza* cheltuirea absolută, pentru a da un sens morţii şi a deveni, în felul acesta, orb la sacul fără fund al non-sensului din care extragem până la epuizare fondurile sensului. A rămâne impasibil, precum Hegel, la comedia *Aufhebung*-ul*ui* înseamnă să nu vrei să vezi nimic în experienţa sacrului, în sacrificarea deznădăjduită a prezenţei şi a sensului. Se conturează, astfel, o figură a experienţei – dar ne mai putem noi, oare, sluji de aceste două cuvinte? – ireductibilă la orice fenomenologie a spiritului. În care s-ar afla, ca şi râsul în filosofie, *deplasată*, „mimând, în sacrificiu, riscul absolut al morţii,

producând totodată riscul morţii absolute, simularea prin care acest risc poate fi trăit, neputinţa de a descifra în ea un sens ori un adevăr, şi râsul acesta ce se confundă. În simulacru, cu deschiderea operată de sacru. Descriind acest simulacru, de-negânditul pentru filosofie, pata ei oarbă.

„Conferences sur le Non-Savoir”. În *Tel Quel*, 10.

În original: *aveugle au sans-fond du nonsens dans lequel se puise et s'e puise le fonds du sens*.

Bataille este silit, desigur, să-l enunţe, să se prefacă a-l enunţa simulând logosul hegelian:

„Voi vorbi ceva mai încolo despre deosebirile profunde dintre omul sacrificiului, care acţionează în necunoştinţă (inconştienţă) de cauză, şi înţelept (Hegel), care se supune implicaţiilor unei Cunoaşteri pentru el absolute. În ciuda acestor deosebiri, în amândouă cazurile se pune problema de a face manifest Negativul (şi, de fiecare dată, într-o formă concretă, altfel spus în cadrul Totalităţii, ale cărei elemente constitutive sunt inseparabile). Manifestarea privilegiată

a Negativităţii este moartea, dar moartea, de fapt, nu revelează nimic. În principiu, moartea fiinţei sale naturale, animale, îl revelează pe Om lui însuşi, dar revelaţia aceasta nu are niciodată loc. Căci, de vreme ce fiinţa animală care o poartă a murit, fiinţa umană ea însăşi a încetat să mai fie. Pentru ca, la sfârşit, omul să se poată revela lui însuşi, el trebuie să moară, dar el ar trebui să moară trăind – privindu-se pe sine cum încetează să mai existe. Cu alte cuvinte, moartea însăşi ar trebui să devină conştiinţă (de sine), în chiar momentul când nimiceşte fiinţa conştientă. Într-un fel, aşa se şi întâmplă (ori, măcar, e cât pe-aci să se-ntâmple ori chiar se întâmplă într-un mod fugitiv, insesizabil), cu ajutorul unui subterfugiu. În cazul sacrificiului, sacrificatorul se identifică cu animalul lovit de moarte. Şi astfel moare chiar el privindu-se cum moare şi chiar, prin propria sa voinţă, oarecum în acord cu arma sacrificiului. Dar e, de fapt, o comedie! Ori, cel puţin, ar fi o comedie dacă ar exista vreo altă metodă care să-i dezvăluie celui în viaţă invazia morţii: această terminare a fiinţei finite, pe care doar. Negativitatea sa, ea singură, o poate săvârşi, ucigând-o,

*pu*nându-*i capăt,* suprimând-o definitiv… Aşa că ar trebui, cu orice preţ, ca omul să trăiască în momentul când moare cu adevărat, sau să trăiască având cu adevărat impresia că moare. Această dificultate anunţă necesitatea *spectacolului* şi, în general, a *reprezentării,* fără repetiţia cărora am rămâne, în faţa morţii, străini, ignoranţi, aşa cum par a fi animalele. De fapt, nimic nu e mai puţin animal decât ficţiunea, mai departe sau mai aproape de realitate, a morţii”.

Doar accentul pus pe simulacru şi pe subterfugiu întrerupe continuitatea hegeliană a acestui text Ceva mai departe, ideea de voioşie va evidenţia şi mai mult diferenţele:

…Apropiind-o de sacrificiu şi, prin aceasta, de tema iniţială a *reprezentării* (a artei, a sărbătorii, a spectacolului), am vrut să arăt că reacţia

1… Hegel, la mort et le sacrifice”. Cf. şi, în *L'Expe rienceinte neure*. Întregul… Post-scriptum au supplice”, în special p. 193 *sq*.

lui Hegel constituie atitudinea umană fundamentală… este, prin excelenţă, expresia pe care tradiţia o repeta la

nesfârşit... pentru Hegel era esenţial să ajungă la *conştiinţa* Negativităţii ca atare, să-i priceapă întreaga grozăvie, în cazul acesta grozăvia morţii, suportând şi privind drept în faţă lucrarea morţii. Astfel, Hegel se opune nu atât celor care «dau îndărăt», cât celor care spun: «nu-i grav». El pare să se îndepărteze cel mai tare de cei care se comportă cu voioşie. Insist, pentru că vreau să scot la iveală, cât mai limpede cu putinţă, după ce-am arătat similitudinea dintre ele, opoziţia dintre atitudinea naivă şi aceea a înţelepciunii – *absolute* – a lui Hegel. De fapt, nu sunt sigur că, dintre cele două atitudini, cea mai puţin absolută este şi cea mai naivă Voi cita un exemplu paradoxal de reacţie voioasă în faţa lucrării morţii. Obiceiul irlandez şi galez a ceea ce se numeşte «wake» este puţin cunoscut, dar încă mai era respectat la sfârşitul secolului trecut Este subiectul ultimei opere a lui Joyce, *Finnegan's Wake, Priveghiul lui Finnegan* (numai că romanul acesta celebru nu e uşor de citit). În Ţara Galilor, sicriul *deschis* era aşezat, în picioare, la loc de cinste. Mortul era înveşmântat cu hainele sale cele mai frumoase, iar pe cap i se punea un joben. Familia îi invita pe toţi

prietenii mortului care, astfel, îl cinsteau cu atât mai abitir cu cât dansau mai mult şi beau mai zdravăn în sănătatea lui. E vorba, desigur, de moartea *celuilalt*, dar. În asemenea cazuri, moartea celuilalt este întotdeauna imaginea propriei tale morţi. Nimeni nu ar putea să se veselească atât decât cu o condiţie: mortul, care e celălalt, fiind considerat de acord, beţivanul care va fi la rândul său mort nu va avea alt sens decât primul”.

Veselia aceasta nu face parte din economia vieţii, nu constituie un răspuns dat „dorinţei de a nega existenţa morţii”, chiar dacă îi e cât se poate de aproape. Nu e convulsia care succede angoasei, râsul minor, ţâşnind în clipa când „scăpăm basma curată” şi raportându-se la angoasă conform relaţiei dintre pozitiv şi negativ.

„Dimpotrivă, veselia, legată de lucrarea morţii, stârneşte în mine angoasă, este accentuată de angoasă şi exasperează ea însăşi angoasa: până la urmă, angoasa veselă, veselia angoasată mă fac să mă ia cu frig şi cu cald şi-mi provoacă acea «sfâşiere absolută» în care veselia este cea care duce până la capăt sfâşierea şi în care, după bucurie, m-aş simţi complet abătut dacă n-

aş fi sfâşiat până la capăt, fără de măsură”.

Pata oarbă a hegelianismului. În jurul căreia se poate organiza reprezentarea sensului, este tocmai acest *punct* în care distrugerea, suprimarea, moartea, sacrificiul constituie o cheltuire atât de ireversibilă, o negativitate atât de radicală – ar trebui spus: *fără rezerve* – încât, într-un proces ori într-un sistem, ele nici măcar nu mai pot fi determinate pe o scară a negativităţii: punctul în care nu mai există nici proces, nici sistem. În discurs (unitate a procesului şi a sistemului), negativitatea este întotdeauna reversul şi complicea pozitivităţii. Nu se poate vorbi, şi nici nu s-a vorbit vreodată de negativitate decât într-o astfel de ţesătură a sensului. Or, operaţia suverană, *punctul de non-rezervă* nu este nici pozitiv, nici negativ. Nu-l putem înscrie în discurs decât bifând predicatele ori practicând o supraimprimare contradictorie care excede, în acest caz, logica filosofiei\ Chiar ţinând cont de valoarea lor de ruptură, s-ar putea demonstra că imensele revoluţii ale lui Kant şi Hegel n-au făcut, în această privinţă, altceva decât să trezească (*reveiller*) ori să reveleze (*re ve ler*) determinarea filosofică de cea mai mare

permanenţă a negativităţii (laolaltă cu toate conceptele ce se înnoadă în mod sistematic în jurul ei la Hegel: idealitate, adevăr, sens, timp, istorie etc). Marea lor revoluţie a constat – aproape că am fi tentaţi să spunem: *pur şi simplu* – *în a lua în serios* negativul. În a da *sens trudei* acestuia Or, Bataille nu ia negativul în serios. Dar se vede silit să marcheze în discursul său că acest fapt nu echivalează cu o revenire la metafizicile pozitive şi prekantiene ale prezenţei depline. El se vede silit să marcheze punctul de ne-întoarcere înapoi al distrugerii, instanţa unei cheltuiri fără rezerve care nu ne mai lasă, aşadar, această ultimă resursă de-a o gândi ca pe o negativitate. Căci negativitatea e o *resursă*. Numind „negativitate abstractă” această non-rezervă a cheltuirii absolute, Hegel s-a lăsat. *Din precipitare*, orbit în chiar privinţa a ceea ce el însuşi scosese la iveală sub specia negativităţii. Din graba de-a ajunge la seriozitatea sensului şi la siguranţa cunoaşterii. De aceea nici „nu şi-a dat seama câtă dreptate avea”. Şi că se înşela având dreptate. Având dreptate împotriva negativului. Să mergi „până la capătul” „sfâşierii absolute” şi al negativului, fără

„măsură”, fără rezerve, nu înseamnă să-i urmezi *logica* în mod consecvent până în punctul în care, *în discurs*, *Auftiebung*-ul (discursul însuşi) o face să colaboreze la constituirea şi la memoria interiorizantă a sensului, la *Erinnerung*. Înseamnă, dimpotrivă, să sfâşii convulsiv *faţa* negativului, ceea ce face din el *cealaltă* suprafaţă liniştitoare a pozitivului, şi să exhibi în el, fulgerător, ceea ce nu mai poate fi numit negativ. Tocmai pentru că nu are un revers ţinut în rezervă, pentru că nu se mai poate lăsa convertit în poziti-vitate. Pentru că nu mai poate să *colaboreze* la înlănţuirea sensului, a conceptului, a timpului şi a adevărului în cadrul discursului, pentru că Literalmente, nu mai poate *labora* şi nu se mai poate lăsa cucerit de

M. Foucault vorbeşte tocmai de o „afirmaţie non-pozitivă”...Preface à la transgression”, în *Critique*. 195 – 196 [cf. şi M. Foucault. *Dits et e crits*. I. Gallimard, 1994. Pp. 233 – 250].

L

raţiune ca „travaliu al negativului”. Hegel a văzut acest lucru fără să-l vadă, l-a arătat ascunzându-L Aşa că trebuie să-l urmăm până la capăt, fără rezerve, până la

a-i da dreptate împotriva lui însuşi şi la a-i smulge descoperirea de sub imperiul interpretării mult prea *conştiincioase* pe care el i-a dat-o. Ca şi altele, textul hegelian nu-i făcut dintr-o singură bucată. Chiar respectându-i coerenţa fără cusur, îl putem descompune în straturi şi arăta că *se interpretează pe el însuşi*: fiecare propoziţie în parte este o interpretare supusă unei decizii interpretative. Necesitatea continuităţii *logice* constituie decizia sau mediul de interpretare al tuturor interpretărilor hegeliene. Interpretând negativitatea ca *labor*, pariind pe discurs, pe sens, pe istorie etc, Hegel a pariat împotriva jocului, împotriva şansei. S-a lăsat orbit dinaintea posibilităţii propriului său pariu, a faptului că suspendarea conştiincioasă a jocului (trecerea, de pildă, prin adevărul certitudinii de sine şi prin dominaţie ca independenţă a conştiinţei de sine) era tot o fază a jocului; că jocul *cuprinde* travaliul sensului ori sensul travaliului, le cuprinde nu în termeni de *cunoaştere*, ci în termeni de *înscriere*: sensul este *în funcţie* de joc, se află înscris undeva în configuraţia unui joc care nu are sens.

De vreme ce, de acum înainte, nicio logică nu mai comandă sensul interpretării, de vreme ce logica este o interpretare, putem, deci, să reinterpretăm – împotriva lui Hegel – propria sa interpretare. E ceea ce face Bataille. Reinterpretarea este o repetare simulată a discursului hegelian. Pe parcursul acestei interpretări, o deplasare abia perceptibilă disjunge toate articulaţiile şi ştirbeşte toate punctele de sudură ale discursului imitat Totul se cutremură, făcând să trosnească bătrâna carcasă.

„Într-adevăr, deşi atitudinea lui Hegel opune naivităţii sacrificiului conştiinţa savantă, precum şi rânduiala fără sfârşit a unei gândiri discursive, această conştiinţă, această rânduiala tot mai păstrează un punct obscur, nu s-ar putea spune ca Hegel a ignorat «momentul» sacrificiului: acest «moment» este inclus, implicat în întreaga mişcare a *Fenomenologiei,* unde tocmai Negativitatea morţii, în măsura în care este asumată de către om. Face din animalul uman un ora Dar nevăzând că sacrificiul depune mărturie şi singur de întreaga mişcare a morţii, că experienţa finală – proprie înţeleptului. Descrisă în prefaţa *Fenomenologiei,* a fost *iniţială* şi *universală,*

el nici nu şi-a dat seama câtă dreptate avea, şi cu câtă exactitate a descris mişcarea Negativităţii" („Hegel, la mort et le sacrifice").

Ca *dublură* a dominaţiei, suveranitatea nu *scapă* de sub imperiu] dialecticii. Nu se poate spune că ea se sustrage dialecticii asemenea unei piese devenite, dintr-odată şi printr-un act de decizie, prin smulgere, independentă. Rupând. Astfel, suveranitatea de dialectică, am face din ea o negaţie abstractă şi am consolida onto-logica. Departe de a întrerupe dialectica, istoria şi mişcarea sensului, suveranitatea îi oferă economiei raţiunii elementul, mediul de care aceasta are nevoie, precum şi marginile ilimitante de non-sens. Departe de a suprima sinteza dialectică1, ea o înscrie şi o face să funcţioneze în sacrificiul sensului. A risca moartea nu-i de ajuns dacă nimic nu-i pus în joc, ca şansă sau ca hazard, ci investit ca travaliu al negativului. Suveranitatea trebuie, deci, să sacrifice dominaţia [stăpânirea], *prezentarea* sensului morţii. Pierdut pentru discurs, sensul este, atunci, distrus şi consumat Căci sensul sensului, dialectica simţurilor şi a sensului, a sensibilului şi a conceptului,

unitatea de sens a cuvântului *sens*, la care Hegel a fost atât de atent2, a fost dintotdeauna legată de posibilitatea semnificaţiei discursive. Sacrificând sensul, suveranitatea face să se năruie posibilitatea discursului: nu numai printr-o întrerupere, o cezură ori o rană în interiorul discursului (o negativitate abstractă), ci, profitând de-o asemenea deschidere, printr-o irumpere ce descoperă, brusc, limita discursului şi acel dincolo al cunoaşterii absolute. Ce-i drept, „discursului semnificativ”, Bataille îi opune, uneori, verbul poetic, extatic, sacru („Numai că inteligenţa şi *gândirea discursivă* a Omului s-au dezvoltat în funcţie de munca servilă. Singură rostirea sacră, poetică, limitată la planul frumuseţii neputincioase a mai păstrat puterea de a manifesta deplina suveranitate. Aşadar, sacrificiul nu este un mod de a fi *suveran, autonom*, decât în măsura în care discursul *semnificativ* nu-l informează” – „Hegel, la mort...”), însă această rostire proprie suveranităţii nu este un *alt* discurs, o altă înlănţuire desfăşurată alături de discursul semnificativ. Nu există decât un singur discurs, care este semnificativ, iar Hegel e aici de neocolit Poeticul sau extaticul e ceea

ce, *în orice discurs*, se poate deschide spre pierderea absolută a sensului, spre (fără) fundul sacrului, al non-sensului, al necunoaşterii ori al jocului, spre pierderea cunoştinţei (şi a cunoaşterii) din care nu se trezeşte decât printr-o aruncare de zaruri. Poeticul suveranităţii se anunţă în „momentul când poezia renunţă la *temă* şi la sens” (*Méthode de me dhation*). El nu face însă decât să se anunţe, căci, abandonată atunci „jocului fără reguli”, poezia riscă să se lase mai mult ca oricând domesticită, „subordonată”. Este un risc propriu-zis *modern*. Pentru a-l evita, poezia trebuie să fie „însoţită de o afirmare a suveranităţii”, „oferind” – spune Bataille într-o

1... Din trinitatea hegeliană, el [Bataille] suprimă momentul sintezei” (J. – P. Sartre. Op. cit.).

— Cf. J. Hyppolite. *Logique et Existent. Essai sur la logique de Hegel*. P. 28.

admirabilă, de nesusţinut formulă, care ar putea să slujească drept titlu pentru tot ce încercăm să punem aici laolaltă ca formă şi chin al scrisului său – „comentariul

propriei sale absenţe de sens”. Fără de care poezia ar fi, în cel mai rău caz, *subordonată*, iar în cel mai bun caz, „*înserată*”. Atunci, „râsul, beţia, sacrificiul şi poezia, erotismul însuşi au o vieţuire rezervată, sunt autonome, *înserate* în sfera comună, *ca nişte copii în casă*. În limitele lor, sunt nişte suverani minori, care nu pot să conteste *imperiul* activităţii” (*ibid*.). Tocmai în acest interval dintre *subordonare*, *inserţie* şi *suveranitate* se cuvine să examinăm raporturile dintre literatură şi revoluţie, aşa cum au fost ele gândite de Bataille în cursul explicaţiei pe care a avut-o cu suprarealismul. Aparenta ambiguitate a judecăţilor sale cu privire la poezie se află cuprinsă în configuraţia acestor trei concepte. Imaginea poetică nu este *subordonată* prin faptul că „duce de la cunoscut la necunoscut”; ci poezia este „aproape în întregime poezie decăzută” prin faptul că reţine, pentru a se menţine în ele, metaforele pe care le-a smuls, desigur, „domeniului servil”, dar pe care imediat le-a şi „refuzat ruinei interioare care e accesul la necunoscut”. „E o nenorocire să nu mai posezi decât nişte ruine, dar măcar poţi spune că posezi ceva, că iei cu o mână ce

dai cu cealaltă” 1: operaţie în aceeaşi măsură hegeliană.

Ca manifestare a sensului, discursul e, aşadar, pierderea însăşi a suveranităţii. Servilitatea nu e, prin urmare, decât dorinţa de sens: *propoziţie* cu care se va fi confundat istoria filosofiei; propoziţie determinând munca, travaliul drept sens al sensului, iar pe *technè* drept desfăşurare a adevărului; propoziţie care se va fi strâns laolaltă cu forţă în momentul hegelian şi pe care Bataille, pe urmele lui Nietzsche, o va fi adus la enunţare, decupându-i denunţul pe abisul fără fund al unui de negândit non-sens şi punând-o, în sfârşit, într-un joc major. Jocul minor constând în a continua să atribui, în discurs, un sens absenţei de sens2.

1 „Post-scriptum au supplice”.

2 „Doar seriozitatea are *un sens*: jocul, care nu mai are, nu este serios decât în măsura în care «absenţa sensului e şi ea un sens», dar un sens mereu rătăcit în noaptea unui non-sens indiferent Seriozitatea, moartea şi durerea întemeiază, graţie sensului, un adevăr obtuz. Numai că

seriozitatea morţii şi a durerii constituie servilitatea gândirir (post-scriptum”, 1953). Unitatea dintre seriozitate, sens. Muncă, servilitate. Discurs etc unitatea dintre om, sclav şi Dumnezeu, iată care ar fi, în ochii lui Bataille, conţinutul filosofiei (hegeliene). Nu putem aici decât să trimitem la textele cele mai explicite: A. *L'Experienceinte heure*. P. 105: … Mă străduiesc, astfel, să reîncep şi să desfac *Fenomenologia* lui Hegel. Construcţia lui Hegel este o filosofie a muncii, a «proiectului». Omul hegelian – Flintă şi Dumnezeu – se împlineşte în adecvarea proiectului…

Cele două scriituri

„Aceste judecăţi ar trebui să ducă la tăcere, şi totuşi scriu. Nu este câtuşi de puţin paradoxal”.

Trebuie însă vorbit „Inadecvarea oricărei rostiri… măcar trebuie spusă1”, pentru a păstra suveranitatea, adică, într-un anumit fel, pentru a o pierde, pentru a-ţi rezerva încă posibilitatea nu a sensului, ci a nonsensului ei, pentru a-l distinge, graţie acestui imposibil „comentariu”, de orice negativitate. Trebuie găsită acea vorbire care păstrează tăcerea Necesitate a

imposibilului: să spui în limbaj – acela al servilităţii – ceea ce nu e servil. „Ce nu e servil este de nemărturisit... Ideea de tăcere (iată inaccesibilul) e dezarmantă! Nu pot să vorbesc despre o absenţă de sens altfel decât dându-i un sens pe care nu-l are. Am rupt tăcerea din moment ce-am vorbit Câte un *lamma sabachtani* sfârşeşte întotdeauna istoria şi proclamă neputinţa noastră de a tăcea: trebuie să dau un sens la ceea ce n-are: fiinţa, în cele din urmă. Ne este dată ca imposibilă!” {*Methode de me ditation*). Dacă, „dintre toate cuvintele”, cuvântul *tăcere* este „cel mai pervers sau cel mai poetic” e pentru că, prefăcându-se a nu rosti sensul, *spune* non-sensul, alunecă şi se şterge pe el însuşi, nu se menţine, *tace* el însuşi, nu ca o tăcere, ci ca un cuvâni Alunecarea aceasta trădează în acelaşi timp discursul şi non-discursul. Poate să ni se impună, dar suveranitatea este în stare

Sclavul... accede după multe meandre în vârful universalului. Singura dificultate a acestui fel de-a vedea (de-o profunzime inegalată. De altfel, şi, într-un fel inaccesibilă) e ceea ce în om este ireductibil la proiect: existenţa nediscursivă, râsul, extazul” etc. B. *Le Coupable,* p. 133:

„Elaborând filosofia muncii {*Knecht,* sclavul emancipat, muncitorul e cel care. În *Fenomenologie,* devine Dumnezeu), Hegel a suprimat şansa – şi râsul” etc. C Mai ales în „Hegel, la mort et le sacrifice”, Bataille arată prin ce *alunecare* – care va trebui, tocmai, contrariată. În rostirea suverană, printr-o altă alunecare – Hegel ratează „în beneficiul servituţii” o suveranitate de care „s-a apropiat cât a putut de mult”. „Suveranitatea, în atitudinea lui Hegel, provine dintr-o mişcare revelată de către *discurs* şi care, în spiritul înţeleptului, nu este niciodată despărţită de revelarea sa Ea nu poate fi. Aşadar, pe deplin suverană: până la urmă. Înţeleptul nu scapă prilejul s-o subordoneze unei înţelepciuni ce presupune încheierea defuiitivă a discursului… El a primit suveranitatea ca pe o povară, şi a lăsat-o să cadă” (pp. 41 – 42). 1 Xonferences sur le Non-Savoir”.

şi ea să-l folosească pentru a trăda în chip riguros sensul ce se află în sens, discursul din discurs. „Trebuie găsite”, ne explică Bataille alegând „*tăcerea*” ca „exemplu de cuvânt alunecos”, „cuvinte” şi „obiecte” care, astfel, „să ne facă să alunecăm…” (*L'Experienceinte neure,* p.

29). Către ce? Către alte cuvinte, către alte obiecte, fireşte, care vestesc suveranitatea

Lunecarea aceasta e riscantă. Dar orientată astfel, ceea ce ea riscă e sensul şi pierderea suveranităţii sub forma discursului. Riscă, *făcând sens*, să dea dreptate. Raţiunii. Filosofiei. Lui Hegel, care are mereu dreptate, de cum deschidem gura pentru a articula sensul. Pentru a ne lua riscul acesta în cadrul limbajului, pentru a salva ceea ce nu vrea să fie salvat – posibilitatea jocului şi a riscului absolute –, trebuie să dublăm limbajul, să recurgem la viclenii, la stratageme, la simulacre1. La măşti: „Ceea ce nu e servil e de nemărturisit: o pricină de râs, de... la fel şi pentru extaz. Ceea ce nu este util trebuie să se ascundă (sub o mască)” {*Methode de meditation*). Vorbind „la limita tăcerii”, este nevoie să organizăm o strategie şi să „găsim [cuvinte] care să reintroducă – într-un punct – suverana tăcere pe care o întrerupe limbajul articulat” {*ibid.*).

Excluzând limbajul articulat, suverana tăcere e, aşadar, într-*un anumit fel,* străină de diferenţa ca sursă de semnificaţie. Ea pare să şteargă discontinuitatea şi, într-adevăr, astfel trebuie înţeleasă necesitatea

acelui *continuum* la care Bataille face mereu apel, ca la un mod de *comunicare*. Acest *continuum* este experienţa privilegiată a unei operaţii suverane ce transgresează limitele diferenţei discursive, însă – atingem aici, în ceea ce priveşte mişcarea suveranităţii, punctul maximei ambiguităţi şi al maximei instabilităţi – acest *continuum* nu constituie plenitudinea sensului ori a prezenţei aşa cum e *înfăţişată* aceasta de către metafizică. Străduindu-se către fără-fundul negativităţii şi al cheltuirii, experienţa *continuumului* este şi experienţa diferenţei absolute, a unei diferenţe care nu ar mai fi însă aceea pe care Hegel a gândit-o mai profund decât oricare altul: diferenţă aflată în slujba prezenţei, la lucru în istorie (a sensului). Deosebirea dintre Hegel şi Bataille este aceea dintre cele două diferenţe. Poate fi, astfel, înlăturat echivocul ce apasă asupra conceptelor de *comunicare*, de *continuum* şi de *clipă*. Aceste concepte ce *par să se identifice* ca împlinire a prezenţei, accentuează şi fac încă şi mai acută incizia

1 Cf... Discussion sur le peche”. În *Dieu vivant*. 4.1945. Şi P. Klossowski... À propos

du simulacre dans la communication de Georges Bataille”, în *Critique*, 195 – 196.

2 *L'Experienceinte neure*. Pp. 105 şi 213.

diferenţei „Un principiu fundamental se exprimă după cum urmează: «comunicarea» nu poate să aibă loc de la o fiinţă plină şi intactă la alta: are nevoie de fiinţe a căror fiinţă e, în ele însele, *pusă în joc*, plasată la graniţa morţii, a neantului” (*Sur Nietzsche*). Iar *clipa* – mod temporal al operaţiei suverane – nu este un *punct* de prezenţă plină şi neştirbită: se strecoară şi se *ascunde* (*se derobe*) între două prezenţe; este diferenţa ca ascundere afirmativă a prezenţei. Nu se dă, *se fură*, se stârneşte ea însăşi într-o mişcare în acelaşi timp de efracţie violentă şi de fugă până la dispariţie. Clipa e *furtivul*: „Necunoaşterea implică o angoasă funciară, dar şi suprimarea angoasei. Devine, astfel, posibil să faci pe furiş experienţa furtivă pe care eu o numesc experienţa clipei” („Conferences sur le Non-Savoir”).

Trebuie, aşadar, „găsite” cuvinte în stare să „reintroducă – într-un punct – suverana tăcere pe care o întrerupe limbajul articulat”. Pentru că este vorba, aşa cum am

văzut, despre o anumită *alunecare,* ceea ce trebuie găsit nu e numai cuvântul, ci şi punctul, *locul din*tr-*un traseu* în care un cuvânt, scos din străvechea limbă, va începe, fiind pus acolo şi dându-i-se ghes, să lunece şi să facă să alunece întreg discursul. Va trebui să i se imprime limbajului o anumită turnură strategică care, cu o mişcare violentă şi alunecoasă, furtivă, să-i gârbovească bătrânul trup pentru a-i readuce sintaxa şi lexicul la tăcerea majoră şi, mai curând decât la conceptul ori la sensul suveranităţii, la momentul privilegiat al *operaţiei* suverane, „chiar dacă aceasta nu ar avea loc decât o singură dată”.

Relaţie cu totul *unică*: de la un limbaj la o tăcere suverană care *nu tolerează nicio relaţie,* nicio simetrie cu ceea ce se înclină şi alunecă pentru a intra în relaţie cu ea. Relaţie, totuşi, care trebuie să pună riguros, *ştiinţific,* în *sintaxa* comună, nişte semnificaţii subordonate şi o operaţie care e o non-relaţie, care nu are nicio semnificaţie şi se ţine de bunăvoie în afara sintaxei. Trebuie raportate ştiinţific nişte raporturi la un non-raport, o cunoaştere la o non-cunoaştere... Chiar dacă operaţia suverană

n-ar fi fost posibilă decât o singură dată, ştiinţa ce raportează obiectele gândirii la momentele suverane tot ar fi posibilă...” (*Méthode de meditation*). „De-acum înainte începe, întemeindu-se pe abandonarea cunoaşterii, o reflecţie ordonată...” („Conferences sur le Non-Savoir”).

Ceea ce va fi cu atât mai dificil, dacă nu chiar imposibil, cu cât suveranitatea, nefiind dominaţie, nu poate să comande acest discurs ştiinţific în felul unei arhii sau al unui principiu de responsabilitate. Ca şi dominaţia, suveranitatea devine, desigur, independentă prin punerea în joc a vieţii; nu se leagă de nimic, nu conservă nimic. Dar, spre deosebire de dominaţia hegeliană, nu trebuie nici măcar să vrea să se păstreze pe sine, să se reculeagă sau să culeagă beneficiul sinelui

sau al propriului său risc, „nu poate nici măcar să fie definită ca un bun”. „Ţin la ea, dar aş mai ţine, oare, tot atât dacă nu aş avea certitudinea că aş putea la fel de bine să râd de ea?” (*Méthode de meditation*). Miza operaţiei nu este, aşadar, o conştiinţă de sine, puterea de a fi aproape de sine, de-a se conserva şi de a se observa Nu suntem

în elementul fenomenologiei. Ceea ce se recunoaşte după această primă trăsătură – ilizibilă în logica filosofică –, şi anume că suveranitatea *nu se comandă*. Şi nu comandă în general: nici altcuiva, nici lucrurilor, nici discursurilor, în vederea producerii sensului. Aici e primul obstacol pentru această ştiinţă care, după Bataille, ar trebui să-şi raporteze propriile obiecte la momentele suverane şi care, ca orice ştiinţă, are nevoie de ordine, de relaţie, de diferenţă între principial şi derivat *Metoda de meditaţie* nu disimulează „obstacolul” (este cuvântul întrebuinţat de Bataille):

„Nu numai că operaţia suverană nu se lasă subordonată de nimic, dar ea însăşi nu subordonează nimic, rezultatul, oricare ar fi, îi este indiferent; dacă vreau să continui, după aceea, reducerea gândirii subordonate la gândirea suverană, n-am decât s-o fac, dar ceea ce este autentic suveran nu are nicio treabă cu aşa ceva, în orice clipă dispune de mine în alt fel”.

De îndată ce suveranitatea ar vrea să-şi subordoneze pe cineva ori ceva, ştim că s-ar lăsa prinsă din nou în dialectică, s-ar subordona slugii, lucrului şi muncii. Ar eşua dacă s-ar voi victorioasă, dacă ar pretinde

să păstreze avantajul. Dominaţia devine, dimpotrivă, suverană când încetează să se mai teamă de eşec şi se pierde ca victimă absolută a sacrificiului săul. Stăpânul şi suveranul eşuează, aşadar, în aceeaşi măsură2, şi amândurora le reuşeşte eşecul, unul dându-i sens prin aservirea faţă de medierea sclavului – ceea ce înseamnă tot a eşua în ratarea eşecului –, iar celălalt eşuând în mod absolut, ceea ce înseamnă, deopotrivă, a pierde până şi simţul [sensul] eşecului câştigând neservilitatea. Diferenţa aceasta aproape imperceptibilă.

Cf., de pildă, *L'Experienceinte neure* (p. 196) „... sacrificatorul... sucombă şi piere împreună cu victima sa" etc.

1 „Pe de altă parte, suveranitatea este obiectul care ne scapă tot timpul, asupra căruia nimeni nu s-a înstăpânit şi nu se va înstăpâni vreodată... în *Fenomenologia spiritului*, Hegel, urmărind această dialectică a *stăpânitlui* (a seniorului, a suveranului) şi a *sclavului* (a omului aservit muncii) aflată la originea teoriei comuniste a luptei de clasă, îl duce pe sclav până la victorie, dar aparenta suveranitate a acestuia nu mai este atunci decât voinţa

autonomă de servitude: suveranitatea nu domneşte decât asupra împărăţiei eşecului” (., Genet”. În *La Litte rature ei le Mai*).

care nu este nici măcar simetria dintre faţă şi revers, ar trebui să regleze toate „lunecările” scriiturii suverane. Ea trebuie să *iniţieze identitatea suveranităţii* despre care *este vorba tot timpul*. Căci suveranitatea nu are identitate, nu este *sine, pentru sine, la sine, lângă sine*. Pentru a nu comanda, adică pentru a nu se aservi, ea *nu trebuie* să-şi subordoneze *nimic* (complement direct), adică să nu se subordoneze *faţă de nimic şi de nimeni* (mediaţia servilă a complementului indirect): trebuie să se irosească fără rezervă, să se piardă, să piardă cunoştinţa, să-şi piardă memoria de sine, inferioritatea faţă de sine; împotriva lui *Erinnerung*, împotriva avariţiei ce-şi asimilează sensul, ea trebuie să *practice uitarea*, acea *aktive Vergesslichkeit* despre care vorbeşte Nietzsche şi, ca ultimă subversiune a dominaţiei, să nu caute recunoaştere.

Renunţarea la recunoaştere prescrie şi totodată interzice scriitura Ori, mai degrabă, discerne *două scriituri*. O interzice pe aceea care *proiectează* urma, căci,

printr-o asemenea scriitură de dominaţie, voinţa vrea să se conserve în această urmă, să se facă recunoscută şi să-şi reconstituie, astfel, prezenţa Scriitură slugarnică totodată şi, deci, dispreţuită de Bataille. Slugărnicia dispreţuită a scriiturii nu este însă aceea condamnată prin tradiţie de la Platon încoace. Acesta vizează scriitura servilă în măsura în care e o *technè* iresponsabilă, dat fiind că prezenţa celui care ţine discursul s-a făcut nevăzută în ea Bataille, dimpotrivă, vizează proiectul servil de a conserva viaţa – o fantomă a vieţii – într-o prezenţă. În ambele cazuri, ce-i drept, există teama de moarte, şi ar trebui să medităm la această complicitate. Problema e cu atât mai dificilă cu cât suveranitatea oferă în acelaşi timp şi o altă scriitură: aceea care produce urma ca urmă Aceasta nu este o urmă decât dacă, în ea, prezenţa este iremediabil sustrasă, încă de la prima ei promisiune, şi dacă se constituie pe sine ca posibilitatea unei ştergeri absolute. O urmă de neşters nu este o urmă. Ar trebui, prin urmare, reconstituit *sistemul propoziţiilor lui Bataille cu privire la scriitură,* din punctul de vedere al acestor două feluri de raportare – să le zicem: minor

şi major – la urmă.

1. Într-un întreg grup de texte, renunţarea suverană la recunoaştere dictează ştergerea scrisului. A scriiturii poetice, de exemplu, ca scriitură minoră:

„Sacrificiul acesta al raţiunii este, în aparenţă, imaginar, nu are nici urmare sângeroasă. Nici altceva analog. El diferă, totuşi, de poezie prin faptul că este total, nu rezervă desfătare, decât eventual prin alunecare arbitrară, ce nu poate fi menţinută, sau prin renunţare la râs. Dacă permite o supravieţuire întâmplătoare. Aceasta este uitată de la sine. Ca, după seceriş, floarea de câmp. Acest sacrificiu straniu ce

presupune o stare ultimă de megalomanie r simţim cum devenim Dumnezeu – are, totuşi, consecinţe obişnuite măcar într-un singur caz: când juisarea a fost evitată prin alunecare, iar megalomania nu s-a consumat cu totul, rămânem condamnaţi la «recunoaştere», la a vrea să fim un Dumnezeu pentru gloată; ceea ce favorizează demenţa, dar nimic altceva... Dacă mergem până la capăt,

trebuie să dispărem, să ne arătăm şterşi, să îndurăm singurătatea, să suferim cumplit din cauza aceasta, să renunţăm la a fi *recunoscuţi*: să ne purtăm ca şi cum am fi absenţi, demenţi, să îndurăm totul fără voinţă şi fără speranţă, să fim în altă parte. Gândirea (din pricina a ceea ce are în adâncul ei) trebuie îngropşată de vie. O fac publică ştiind dinainte că n-o cunoaşte nimeni, cel puţin aşa s-ar cuveni... Nu pot, nu poate cu mine, împreună nu putem decât să ne scufundăm în non-sens. Gândirea duce la ruină, iar distrugerea ei e incomunicabilă mulţimii, se adresează celor mai puţin slabi" („Post-scriptum au supplice"); sau, ceva mai departe:

„Operaţia suverană *angajează* astfel de dezvoltări: reziduuri ale unei urme lăsate în memorie şi ale subzistenţei funcţiilor, numai că, în măsura în care are loc, operaţia suverană rămâne indiferentă şi puţin îi pasă de aceste reziduuri" {*Methode de meditation*); sau, şi mai departe:

„Supravieţuirea lucrului scris e supravieţuirea momâii" {*Le Coupable*).

2. Există însă o scriitură suverană care trebuie, dimpotrivă, să întrerupă

complicitatea servilă dintre vorbă şi sens.

„Scriu ca să anulez în mine însumi un joc de operaţii subordonate” {*Methode de meditation*).

Punerea în joc, aceea care excede dominaţia, e, aşadar, *spaţiul scriiturii*; ea se joacă între scriitura minoră şi scriitura majoră, amândouă ignorate de către stăpân, cea din urmă mai mult decât cea dintâi, jocul acesta mai degrabă decât jocul acela („Pentru stăpân. Jocul nu înseamnă nimic: nu e nici minor, nici major” – „Conferences sur le Non-Savoir”).

De ce singurul spaţiu al scriiturii?

Suveranitatea e absolută când se absolvă de orice relaţie şi se menţine în bezna secretului. *Continuumul* comunicării suverane are ca element această noapte a diferenţei secrete. N-am înţelege nimic dacă am crede că există vreo contradicţie între. Aceste două imperative. N-am înţelege, la drept vorbind, decât ceea ce poate fi înţeles în logica dominaţiei filosofice: pentru care. Dimpotrivă.

trebuie împăcate dorinţa de recunoaştere, ruperea secretului, discursul, colaborarea etc. Cu discontinuitatea, articularea, negativitatea. Opoziţia dintre

continuu şi discontinuu este în mod constant deplasată de la Hegel la Bataille.

Numai că deplasarea aceasta nu e în stare să transforme nucleul predicatelor. Toate atributele legate de suveranitate sunt împrumutate de la logica (hegeliană) a dominaţiei. Nu putem, Bataille nu putea şi nici nu avea nevoie să dispună de vreun alt concept şi nici chiar de vreun alt semn, de vreo altă unitate a cuvântului şi a sensului Deja semnul „suveranitate”, în opoziţia sa faţă de servilitate, provine din acelaşi fond ca şi dominaţia. Luat în afara funcţionării sale, nimic nu-l deosebeşte de acesta Am putea chiar abstrage, din textul lui Bataille, o întreagă zonă prin care suveranitatea rămâne prinsă într-o filosofie clasică a *subiectului* şi mai ales în acel *voluntarism1* despre care Heidegger a arătat că încă se confundă, la Hegel şi la Nietzsche, cu esenţa metafizicii.

Neputând şi neavând nevoie să se înscrie în nucleul conceptului însuşi (căci ceea ce descoperim noi aici este că nu există nucleu de sens, atom conceptual, conceptul producându-se în ţesătura de diferenţe), spaţiul care separă logica dominaţiei şi, dacă vrem, non-logica

suveranităţii va trebui să se înscrie în înlănţuirea ori în funcţionarea unei scriituri. *Această* scriitură – majoră – se va numi *scriitură* fiindcă *excede logosul* (sensului, dominaţiei, prezenţei etc). În această scriitură – aceea pe care o căuta Bataille –, *aceleaşi* concepte, aparent neschimbate în sine, vor suporta o mutaţie de sens sau, mai bine zis, vor fi afectate, chiar dacă par impasibile, de pierderea de sens către

1 Luate în afara sintaxei lor generale, în afara propriei lor scriituri, anumite propoziţii manifestă, într-adevăr, voluntarism, o întreagă filosofie a activităţii *operante* a unui subiect. Suveranitatea e *operaţie practică* (cf., de pildă… Conferences sur le Non-Savoir", p. 14). Însă ar însemna să nu *citim* textul lui Bataille dacă n-am ţese aceste propoziţii în trama generală care le desface înlănţuindu-le totodată, sau înscriindu-le în ea însăşi. Astfel, o pagină mai încolo: „Nu e de ajuns nici măcar să spunem că nu putem vorbi despre momentul de suveranitate fără să-l alterăm, fără să-i ştirbim adevărata lui suveranitate. Căci la fel de contradictoriu ca a vorbi despre el este a-i *căuta* mişcările.

Când căutăm ceva. Orice ar fi. În clipa aceea noi nu trăim în mod suveran, subordonăm momentul prezent unui moment viitor, care îi va succeda. Vom atinge, poate, clipa suverană ca urmare a efortului nostru şi este posibil, într-adevăr, ca un efort să fie necesar, dar între momentul efortului şi momentul suveran există obligatoriu o ruptură, am putea vorbi chiar de un abis".

care ele alunecă şi se alterează peste măsură. Să te laşi orbit aici în faţa acestei precipitări riguroase, în faţa acestei sacrificări necruţătoare a conceptelor filosofice, să continui să citeşti textul lui Bataille, să-l supui interogaţiei, să-l judeci fu *interiorul* „discursului semnificativ" îngăduie, poate, să înţelegi ceva din el, dar în niciun caz să-l citeşti. A nu-l citi e ceea ce oricând putem face – am reuşit, oare, să nu facem acest lucru? – cu multă agilitate, uneori chiar cu multe resurse şi cu multe garanţii filosofice de securitate. A nu-l citi înseamnă aici a ignora necesitatea formală a textului lui Bataille, a fragmentării ce-l caracterizează, a raporturilor sale cu povestirile a căror aventură nu se juxtapune

pur şi simplu unor aforisme ori unui discurs „filosofic”, ştergându-şi semnificanţii în faţa conţinutului lor semnificat Spre deosebire de logică, aşa cum e ea înţeleasă în conceptul ei clasic, spre deosebire chiar de *Cartea* hegeliană, din care Kojeve şi-a făcut tema de predilecţie, scriitura lui Bataille nu tolerează. În instanţa ei majoră, distincţia dintre formă şi conţinut1. Prin asta şi e scriitură; şi imperios cerută de suveranitate.

Această scriitură – şi e, fără să-şi facă din aceasta o preocupare didactică, exemplul pe care ni-l dă şi lucrul de care suntem, aici şi acum. Interesaţi – se străduieşte să lege între ele conceptele clasice în ce au ele mai inevitabil („N-am putut să nu-mi exprim gândirea într-un mod filosofic. Dar nu filosofilor mă adresez” – *Méthode*...), în aşa fel încât, aparent, acestea continuă să asculte de legea lor obişnuită, dar raportându-se, într-un anumit punct, la momentul suveranităţii, la pierderea absolută a propriului lor sens, la cheltuirea fără rezervă, la ceea ce nici măcar nu mai putem numi negativitate sau pierdere a sensului decât pe faţa lor filosofică; raportându-se, deci, la un non-sens, aflat dincolo de sensul absolut, dincolo

de închiderea sau de orizontul cunoaşterii absolute. Duse de această alunecare calculată2, conceptele devin non-concepte. Devin de negândit, *de nesusţinut* (*intenables*) („Introduc concepte de nesusţinut”; *Le Petit*). Filosoful este orbit de textul lui Bataille pentru că nu este filosof decât prin dorinţa indestructibilă de a ţine. De a *menţine*. Împotriva alunecării, certitudinea de sine şi securitatea conceptului. Pentru filosof, textul lui Bataille este plin de capcane: un *scandal*. În accepţia dintâi a cuvântului.

1 Studiul, deja citat, al lui Sartre îşi articulează prima şi a doua parte pe axa acestei propoziţii: ... Forma însă nu-i totul: să vedem conţinutul”.

2... Folosirea derapantă. Însă trează a cuvintelor”, spune Sollers (... De grandes irregularites de langage”. În *Critique*. 195 – 196).

Transgresarea sensului nu este accesul la *identitatea* imediată şi indeterminată a unui non-sens şi nici la posibilitatea de a *menţine* non-sensul. Ar trebui, mai curând,

să vorbim de o *epoche* a epocii sensului, de o punere – scrisă – între paranteze care suspendă epoca sensului: contrariul unei *epoche* fenomenologice; aceasta se conduce *în numele şi în vederea* sensului. E o reducţie ce ne repliază pe sens. Transgresiunea suverană e o reducere a acestei reducţii: nu reducere la sens, ci reducere a sensului. Această transgresiune excede nu numai *Fenomenologia spiritului*, ci şi fenomenologia în general, în dezvoltările ei cele mai moderne (cf. *L'Experienceinte neure*, p. 19).

Această nouă scriitură va *depinde*, oare, de instanţa suverană? Va *asculta* ea, oare, de imperativele acesteia? I se va subordona ea celei căreia (am spune „prin esenţă" dacă suveranitatea ar avea o esenţă) nimic nu i se subordonează? Nicidecum, şi tocmai acesta e paradoxul, cu totul unic, al raportului dintre discurs şi suveranitate. A raporta scriitura majoră la operaţia suverană înseamnă a institui o relaţie sub forma non-relaţiei, a înscrie ruptura în text, a pune lanţul cunoaşterii discursive în raport cu o non-cunoaştere care să nu-i fie unul dintre momente, cu o non-cunoaştere absolută de pe fără-fondul căreia să se

înlăture şansa ori pariul sensului, al istoriei şi al orizonturilor cunoaşterii absolute. Înscrierea unui asemenea raport va fi „ştiinţifică”, însă cuvântul „ştiinţă” suferă atunci o alterare radicală, se cutremură, fără să-şi piardă, totuşi, nimic din propriile norme, prin doar punerea sa în relaţie cu non-cunoaşterea absolută. N-o vom mai putea numi ştiinţă decât în cadrul închiderii transgresate, însă atunci va trebui s-o facem răspunzând la toate exigenţele acestei denumiri Non-cunoaşterea excedând cunoaşterea însăşi, non-cunoaşterea care *va şti* unde şi cum să exceadă ştiinţa *însăşi* nu va fi calificabilă în mod ştiinţific („Cine va şti vreodată ce înseamnă să nu ştii nimic?” – *Le Petit*). Nu va fi o non-cunoaştere determinată, circumscrisă de istoria ştiinţei ca o figură oferind priză dialecticii şi lăsându-se prinsă în ea*, ci excedarea absolută a oricărei *episteme,* a oricărei filosofii şi a oricărei ştiinţe. Numai o *dublă postură* e în stare să gândească acest raport unic: nu e nici „scientism”, nici „misticism” 1.

Reducere afirmativă a sensului mai curând decât (im) punere de nonsens, suveranitatea nu constituie, aşadar,

principiul ori *temeiul* acestei înscrieri Non-principiu şi ne-temei. Suveranitatea se eschivează definitiv de la aşteptarea unei arhii liniştitoare, a unei condiţii de posibilitate ori a unui transcendental al discursului. Nu mai avem aici de-a face cu nişte în original: *comme unefigure* (*donnant*) *prise* à la *dialeaique*. Una dintre temele esenţiale ale studiului lui Sartre (... Un nouveau mystique") este şi acuzaţia de scientism, conjugată cu aceea de misticism („Scientismul va falsifica şi el gândirea domnului Bataille").

preliminarii filosofice. *Metoda de meditaţie* ne învaţă (p. 73) că parcursul disciplinat al scriiturii trebuie să ne conducă într-un mod riguros până la punctul unde nu mai există nici metodă, nici meditaţie, unde operaţia suverană o rupe cu ele, dat fiind că nu se lasă condiţionată de nimic din ceea ce o precede sau chiar o pregăteşte. După cum nu caută nici să se aplice şi nici să se propage, nici să dureze şi nici să instruiască (şi iată de ce, printre altele, aşa cum spune Blanchot, autoritatea ei se *ispăşeşte*), după cum nu caută recunoaştere, tot aşa nu are nicio mişcare

de recunoaştere faţă de truda discursivă şi prealabilă de care, cu toate acestea, nu ar putea să se lipsească. Suveranitatea trebuie să fie ingrată... Suveranitatea mea... nu-mi poartă niciun fel de recunoştinţă pentru munca pe care am depus-o" (*Méthode*...). Preocuparea conştiincioasă pentru preliminarii este hegeliană şi filosofică.

„Critica pe care Hegel i-a făcut-o lui Schelling (în prefaţa la *Fenomenologie*) e tot atât de decisivă Lucrările preliminare ale operaţiei nu sunt la îndemâna unei inteligenţe nepregătite (cum spune Hegel: tot aşa ar fi o sminteală, dacă nu eşti cizmar, să te apuci să faci un pantof). Orice s-ar spune, aceste lucrări, prin modul lor propriu de aplicare, inhibă operaţia suverană (fiinţa mergând cât mai departe cu putinţă). Tocmai caracterul suveran implică refuzul de a supune operaţia la condiţionarea preliminariilor. Operaţia nu are loc decât dacă devine urgentă: dacă această urgenţă apare, nu mai e timp să se procedeze la lucrări a căror esenţă constă în a fi subordonate unor scopuri exterioare, în a nu fi ele însele scopuri" (*Méthode de me ditation*).

Or, dacă ne gândim că Hegel este, fără

îndoială, primul care a demonstrat unitatea ontologică dintre metodă şi istoricitate, vrând-ne-vrând tragem concluzia că ceea ce a fost *excedat* de suveranitate nu e numai „subiectul” {*Méthode*, p. 75), ci însăşi istoria. Nu că am reveni, în felul acesta, în mod clasic şi prehegelian. La un sens anistoric care ar constitui o figură a *Fenomenologiei spiritului* Suveranitatea transgresează însă toată istoria sensului şi întregul sens al istoriei, totalitatea proiectului de cunoaştere care le-a sudat mereu în mod obscur. Non-cunoaşterea devine, atunci, transistorică (*outre-historique*) *1*, însă numai ca urmare a faptului că a luat act de isprăvirea istoriei şi de închiderea cunoaşterii absolute, că le-a luat în serios, apoi le-a

1 Non-cunoaşterea nu este istorică, aşa cum notează Sartre

(... Non-cunoaşterea este esenţialmente istorică, devreme ce n-o putem desemna decât ca o anumită experienţă făcută de un anumit om. La o anumită dată”), decât pe suprafaţa discursivă, economică, subordonată care se arată şi se lasă anume *desemnată* în ţarcul (*clânire*) securizam al

cunoaşterii... Povestirea edificatoare” – astfel califică Sartre *experienţa interioară* – e, dimpotrivă, de partea cunoaşterii, a istoriei şi a sensului.

trădat excedându-le şi simulându-le prin joc1. În această simulare, eu conserv sau anticipez întreaga cunoaştere, nu mă limitez la o cunoaştere ori la o non-cunoaştere determinate, abstracte, ci mă simt absolvit de cunoaşterea absolută, punând-o la locul ei ca atare, situ- înd-o şi înscriind-o într-un spaţiu pe care ea nu-l mai domină. Scriitura lui Bataille raportează, aşadar, toate semantemele, adică toate filosofemele, la operaţia suverană, la consumarea definitivă, fără întoarcere, fără rest, a totalităţii sensului. Ea se adapă (*puise*), pentru a le epuiza, la resursele sensului. Cu o minuţioasă cutezanţă, va recunoaşte regula constituantă a ceea ce, eficace şi economic, ea trebuie să deconstituie.

Urmând, astfel, căile a ceea ce Bataille numeşte *economie generală*.

Scriitura şi economia generale

Scriitura de suveranitate se conformează economiei generale cel puţin în două privinţe: 1. Este o ştiinţă, 2. Îşi raportează obiectele la distrugerea fără

rezervă a sensului.

Metoda de meditaţie anunţă, astfel, *Partea blestemată**:

„Ştiinţa ce raportează obiectele gândirii la mişcările suverane nu e, de fapt, decât o *economie generală,* care îşi înfăţişează sensul acestor obiecte unele în raport cu altele şi, până la urmă, în raport cu pierderea de sens. Problema acestei *economii generale* se situează pe planul *economiei politice,* dar ştiinţa desemnată sub numele acesta nu e decât o economie restrânsă (la valorile comerciale). Este vorba despre problema esenţială a ştiinţei, referitoare la utilizarea bogăţiilor. *Economia generală* pune, mai presus de orice, în evidenţă faptul că se produc

1 Despre operaţia constând în *a mima cunoaşterea absolută*. Ia capătul căreia „non-cunoaşterea atinsă, cunoaşterea absolută nu mai e decât o cunoaştere printre altele”, cf., în *L'Experienceinte neure,* p. 73 *sq*. Şi. Mai ales, p. 138 *sq*... Importantele dezvoltări consacrate modelului cartezian (... Un sol ferm pe care stă totul”) şi modelului hegelian (... Circularitatea”) al cunoaşterii.

Cf. Georges Bataille, *Partea blestemată*. *Eseu de economie generală*. Traducere şi postfaţă de Bogdan Ghiu. Cuvânt înainte de Luca Piţu. Institutul European. Iaşi, 1994.

excedente de energie care, prin definiţie, nu pot fi utilizate. Surplusul de energie nu poate decât să se piardă fără cel mai mic scop şi, în consecinţă, fără niciun sens. Tocmai această pierdere inutilă şi fără sens *este* suveranitatea” 1

Desigur, în măsura în care e o scriitură ştiinţifică, economia generală nu este suveranitatea însăşi. Suveranitatea *însăşi*, de altfel, nici nu există. Suveranitatea distruge valorile de sens, de adevăr, de *surprindere-a-lucrului-însuşi*. Tocmai de aceea, mai presus de orice, discursul inaugurat de sau care se raportează la ea nu este adevărat, verosimil sau „sincer” 2. Suveranitatea e imposibilul, aşadar ea *nu este*, ea *este* – Bataille scrie cuvântul cu italice – „această pierdere”. Scriitura de suveranitate pune discursul *în raport* cu non-discursul absolut Asemenea economiei generale, ea nu este pierderea de sens, ei. Aşa cum tocmai am citit, „raportare la pierderea de sens”. Ea deschide discuţia despre sens. Nu descrie non-cunoaşterea,

ceea ce ar fi imposibil, ci doar efectele acesteia „... Despre non-cunoaştere ca

1 Am comite o eroare grosolană dacă am interpreta aceste propoziţii într-un sens „reacţionar”. Consumarea energiei excedentare de către o clasă anume nu e o consumare distrugătoare de sens; e reapropierea semnificantă a unei plus-valori în spaţiul economiei restrânse. Din acest punct de vedere, suveranitatea este absolut revoluţionară. Cum este şi faţă de o revoluţie care ar reorganiza doar lumea muncii şi ar redistribui valorile în spaţiul sensului, adică tot al economiei restrânse. Necesitatea acestei din urmă mişcări – care n-a fost decât vag întrezărită, pe ici pe colo, de către Bataille (de pildă în *Partea blestenmtă*, când evocă „radicalismul lui Marx” şi... Sensul revoluţionar formulat de Marx într-un mod suveran”) şi, de cele mai multe ori, bruiată prin aproximări conjuncturale (de exemplu, în partea a cincea a *Părţii blestemate*) – este cât se poate de strictă, dar numai ca o fază în strategia economiei generale.

2 Scriitura suveranităţii nu este nici

adevărată nici falsă, nici verosimilă nici nesinceră. E pur *fictivă*, într-un sens al acestui cuvânt pe care nu-l au în vedere opoziţiile clasice dintre adevărat şi fals, dintre esenţă şi aparenţă. Ea se sustrage oricărei interogaţii teoretice sau etice. Ea se oferă simultan pe faţa minoră cu care, Bataille o spune, se contopeşte în muncă, în discurs. În sens („Cred că ceea ce mă sileşte să scriu este teama de a nu-mi pierde minţile"; *Sur Nietzsche*). Pe această faţă ne putem întreba, simplu şi pe bună dreptate, dacă Bataille este... Sincer". E ceea ce face Sartre: „Suntem îndemnaţi, aşadar, să ne pierdem, fără calcul, fără a obţine nimic în schimb, fără nicio şansă de izbăvire. Câta sinceritate e în acest îndemn? *" Şi. Mai departe: ... Căci în fine. D-l Bataille scrie, ocupă un post la Biblioteca Naţională, citeşte, face dragoste, mănâncă".

atare ne-ar fi cu neputinţă să vorbim, putem însă vorbi despre efectele

Ceea ce nu înseamnă că intrăm în ordinea obişnuită a ştiinţei cunoscătoare. *Scriitura suveranităţii nu este nici suveranitatea în act, nici discursul ştiinţific curent*. Acesta are drept *sens* (drept conţinut discursiv şi direcţie) relaţia

orientată dinspre necunoscut spre cunoscut, spre ceea ce e mereu deja cunoscut sau spre cunoaşterea anticipată Chiar dacă scriitura generală are şi ea un sens, *nefiind decât raportare* la non-sens, ordinea aceasta e aici inversată Relaţia cu posibilitatea absolută a cunoaşterii este, în cazul acesta, suspendată Cunoscutul e raportat la necunoscut, sensul la non-sens. „Această cunoaştere despre care am putea spune că este eliberată (dar pe care prefer s-o numesc neutră) e folosirea unei funcţii detaşate (eliberate) de servitudinea din care ea decurge: funcţia raporta necunoscutul la cunoscut (la solid), pe când, dacă socotim din momentul în care se detaşează, ea raportează cunoscutul la necunoscut" (*Méthode*...}. Mişcare doar schiţată, după cum am văzut, în „imaginea poetică".

Nu se poate spune că fenomenologia spiritului, care opera în orizontul cunoaşterii absolute sau conform circularităţii logosului, ar fi, în felul acesta, *răsturnată* în loc să fie doar răsturnată, ea e, de fapt, înţeleasă*: nu înţeleasă de comprehensiunea cunoscătoare, ci înscrisă, cu orizonturile ei de cunoaştere şi figurile ei de sens, în deschiderea economiei generale.

Aceasta le sileşte să se raporteze nu la fundament, ci la fără-funcT-ul cheltuirii, nu la *telos*-ul sensului, ci la distrugerea *nesfârşită* a valorii. Ateologia lui Bataille e. În acelaşi timp, şi o a-teleologie şi o anescatologie. Chiar şi în discursul său, pe care trebuie să-l distingem deja de afirmarea suverană, această ateologie nu urmează, totuşi, căile teologiei negative; căi care nu puteau să nu-l fascineze pe Bataille. Dar care mai păstrau, poate, mai presus de toate predicatele refuzate, şi chiar „mai presus de fiinţă", o anumită „supra-esenţialitate" 2; mai presus de categoriile fiinţării, o fiinţare supremă şi un sens indestructibil. Tot ce se poate: căci atingem aici limitele şi îndrăznelile cele mai mari ale discursului în gândirea occidentală Ara putea demonstra că distanţele şi proximităţile nu diferă între ele.

1 „Conferences sur le Non-Savoir". Obiectele ştiinţei sunt, deci, „efecte" ale non-cunoaşterii. Efecte de non-sens. Astfel. Dumnezeu, de pildă, ca obiect al teologiei. „Şi Dumnezeu este tot un efect al necunoaşterii" (*ibid.*).

* în original: *comprise*. „Înţeleasă" şi

„cuprinsă”. „Înglobată”.

2 Cf... De pildă. Meister Eckhart. Mişcarea negativă a discursului despre Dumnezeu nu e decât o fază a onto-teologiei pozitive... Dumnezeu nu are nume... Dacă spun că Dumnezeu e o fiinţă, nu este adevărat: el este o fiinţă mai presus de fiinţă şi o negaţie supraesenţială” (*Renovamini spiritu mentis vestrae*). Pentru onto-teologie. Acesta nu era decât un tip sau

De vreme ce raportează suita figurilor fenomenalităţii la o cunoaştere a sensului dintotdeauna deja anunţată, fenomenologia spiritului (şi fenomenologia în genere) corespunde unei economii restrânse: restrânsă la valorile comerciale, am putea spune reluând termenii definiţiei, „ştiinţă tratând despre utilizarea bogăţiilor”, limitată la sensul şi la valoarea constituită a obiectelor, la *circulaţia* lor. *Circularitatea* cunoaşterii absolute n-ar domina şi n-ar cuprinde [înţelege] decât această circulaţie, decât *circuitul consumului reproductiv*. Producerea şi distrugerea absolută a valorii, energia excedentară ca atare, aceea care

„nu poate decât să se piardă fără cel mai mic scop şi, în consecinţă, fără niciun sens”, toate acestea scapă fenomenologiei ca economie restrânsă. Aceasta nu poate să determine diferenţa şi negativitatea decât ca feţe, momente sau condiţii ale sensului: ca muncă. Or, non-sensul operaţiei suverane nu este nici negativul, nici condiţia sensului, chiar dacă *este şi* asta, aşa cum numele lasă să se înţeleagă. Dar nu e o rezervă a sensului. Se păstrează dincolo de opoziţia pozitiv-negativ, căci actul de consumare, chiar dacă duce la pierderea sensului, nu este *negativul* prezenţei, păzite sau privite* în *adevărul* sensului său (*bewahren*). O astfel de rupere a simetriei e normal să-şi propage efectele în întregul lanţ al discursului. Conceptele scriiturii generale nu sunt *citite* decât cu condiţia de-a fi deportate, decalate dincolo de alternativele de simetrie în care. Cu toate acestea, par prinse şi unde. Într-un fel, ele chiar se cuvine, de asemenea, să rămână Strategia depinde de această prindere şi de această deportare. De pildă, dacă ţinem seama de acest *comentariu al nonsensului*, ceea ce *se semnalează*, prin urmare, în închiderea metafizicii, ca non-valoare. *Trimite* dincolo

de opoziţia dintre valoare şi non-valoare, dincolo de conceptul însuşi de valoare, precum şi de conceptul de sens. Ceea ce, pentru a zdruncina securitatea cunoaşterii discursive, *se semnalează* ca mistică, *trimite* dincolo de opoziţia dintre mistic şi raţional1. Bataille nu este în niciun caz un mistic de tip nou. Ceea ce *se semnalează* ca experienţă interioară nu este o experienţă, dat fiind că nu se raportează la nicio prezenţă, la nicio plenitudine, ci doar la imposibilul pe care îl „încearcă" în supliciu.

— Şi, mai ales, această experienţă nu e interioară: dacă pare a fi aşa, dat fiind că nu se raportează la nimic altceva, la nicio exterioritate altfel decât la modul un tertip de limbaj: „Când am spus că Dumnezeu nu este o fiinţă şi este mai presus de fiinţă, nu înseamnă că i-am pus la îndoială fiinţa, dimpotrivă, i-am atribuit o fiinţă superioară" (*Quasi stella matutina*). Aceeaşi mişcare şi la JDionisie Pseudo-Areopagitul.

* în original: *garde e ou regarde e*.

1 Pentru a defini punctul unde se desparte de Hegel şi de Kojeve. Bataille precizează ce anume înţelege el prin... Misticism conştient", „dincolo de

misticismul clasic": ... Misticul ateu. *Conştient de sine*. Conştient că e dator să moară şi să dispară, pare să trăiască, aşa cum Hegel o spune *evident* non-relaţiei, al secretului şi al rupturii, ea e, de asemenea, în întregime *expusă* – la supliciu – goală, deschisă spre afară, fără rezervă şi fără for interior, profund superficială.

Am putea supune acestei scheme toate conceptele scriiturii generale (cel de ştiinţă, de materialism, de inconştient etc). Predicatele nu apar în cadrul acesteia pentru *a vrea să spună* ceva, ca să enunţe ori să semnifice, ci pentru a face să alunece sensul, să-l denunţe sau să ne deturneze de la el. Această scriitură nu produce în mod necesar noi unităţi conceptuale. Conceptele sale nu se deosebesc neapărat de conceptele clasice prin nişte trăsături marcate în forma predicatelor esenţiale, ci prin diferenţe calitative de forţă, de înălţime etc, care la rândul lor nu sunt calificate astfel decât prin metaforă. Denumirile tradiţionale sunt păstrate, fiind însă afectate de diferenţe între *major* şi *minor*, *arhaic* şi *clasic* etc. E singurul fel de-a marca, în discurs, ceea ce desparte discursul de excedentul său.

despre el însuşi, «într-o sfâşiere absolută»; pentru el însă nu e vorba decât de o perioadă: spre deosebire de Hegel, misticul ateu n-ar mai ieşi din perioada aceasta, «ar privi Negativul drept în faţă», însă fără ca vreodată să-l poată transpune în Fiinţă, refuzând acest lucru şi menţinându-se în ambiguitate” („Heael, la mort et le sacrifice”).

— Şi aici diferenţa contează mai mult decât conţinutul termenilor. Iar cele două serii de opoziţii (major/minor, arhaic/clasic) trebuie combinate aici cu opoziţia pe care am degajat-o mai sus în legătură cu poeticul (nesubordonare suverană/inserţie/subordonare). Suveranităţii arhaice... care pare să fi conţinut, implicit, un fel de neputinţă” şi, în calitate de suveranitate „autentică”, refuză „exercitarea puterii” (stăpânirea care aserveşte). Bataille îi opune „ideea clasică de suveranitate”, care „se leagă de aceea de poruncă” şi, în consecinţă, deţine toate atributele care îi sunt refuzate, *sub aceeaşi denumire,* operaţiei suverane (subiectivitate liberă, victorioasă, conştientă de sine, recunoscută etc, deci mediatizată şi deturnată de la sine, revenind la sine după

ce-a fost deturnată prin munca sclavului). Or, Bataille arată că „poziţiile majore” ale suveranităţii pot, la fel ca şi cele minore, să fie „inserate în sfera activităţii” (*Méthode de meditation*).

Diferenţa dintre major şi minor e, prin urmare, doar analoagă diferenţei dintre arhaic şi clasic. Şi niciuna, nici cealaltă nu trebuie să fie înţelese într-un mod clasic sau minor. Arhaicul nu este originarul ori autenticul, aşa cum sunt acestea determinate de către discursul filosofic. Majorul nu se opune minorului precum marele, micului ori înaltul, josului, în „Vieille trupe” (articol inedit, refuzat de *Bifurs*). Opoziţiile dintre înalt şi jos. Dintre toate semnificaţiile lui *supra* (suprareal, supraom etc.) şi cele ale lui *sub* (subteran etc). Dintre vulturul imperialist şi cârtiţa proletară sunt examinate în toate posibilităţile lor de răsturnare.

Cu toate acestea, scriitura înăuntrul căreia operează aceste stratageme nu constă în a subordona nişte momente conceptuale totalităţii unui sistem în care acestea ar căpăta, în sfârşit, sens. Nu este vorba de a subordona alunecările,

diferenţele proprii discursului şi jocul sintaxei întregului unui discurs anticipat Dimpotrivă. Dacă jocul diferenţei este indispensabil pentru a citi aşa cum se cuvine conceptele economiei generale, dacă fiecare noţiune trebuie reînscrisă în legea alunecării ei şi raportată la operaţia suverană, nu înseamnă, totuşi, să facem din asta momentul subordonat al unei structuri. Tocmai printre aceste două obstacole trebuie să se strecoare lectura lui Bataille. Ea nu va trebui să izoleze noţiunile ca şi cum acestea ar forma propriul lor context, ca şi cum am putea înţelege nemijlocit, în conţinutul lor, ce vor *să spună* nişte cuvinte ca „experienţă”, „interior”, „mistic”, „muncă”, „material”, „suveran” etc. Greşeala ar consta aici în a considera drept imediatitate de lectură orbirea faţă de o cultură tradiţională care s-ar da drept elementul natural al discursului Dar nici invers, nu trebuie să supunem atenţia contextuală şi diferenţele de semnificaţie unui *sistem al sensului*, care ar permite şi ar promite o stăpânire formală absolută Ar însemna să ştergem excesul non-sensului şi să recădem în ţarcul (*clăture*) cunoaşterii: o dată în plus. A nu-l citi pe Bataille.

Şi în această privinţă dialogul cu Hegel e decisiv. Un exemplu: Hegel şi, pe urmele sale, oricine se instalează în elementul sigur al discursului filosofic, ar fi fost incapabili să citească, în alunecarea sa bine reglată, un semn precum acela de „experienţă”. Fără să mai ofere explicaţii suplimentare. Bataille notează în *Erotismul*: „În spiritul lui Hegel, tot ce e nemijlocit este rău, şi sunt sigur că Hegel ar fi adus la nemijlocit ceea ce eu numesc experienţă”. Or, dacă experienţa interioară, în momentele ei majore, se rupe de mediaţie, nu înseamnă, totuşi, că e imediată Ea nu se bucură de o prezenţă absolut apropiată şi, mai ales, nu poate, asemenea imediatului hegelian, să intre în mişcarea de mediaţie. Aşa cum se prezintă în elementul filosofiei, ca în logica ori fenomenologia lui Hegel, imediatitatea şi mediatitatea sunt *egal* „subordonate”. De aceea şi pot să treacă una în cealaltă Operaţia suverană suspendă, aşadar, şi subordonarea în forma imediatităţii Pentru a înţelege că, atunci, ea nu intră nici în muncă, nici în fenomenologie, trebuie să ieşim din logosul filosofic şi să gândim de-negânditul. Cum să transgresăm în acelaşi timp şi mediatul, şi imediatul? Cum să

depăşim „subordonarea” faţă de logosul (filosofic) în totalitatea sa? *Poate* prin scriitura majoră: „Scriu pentru a anula în mine însumi un joc de operaţii subordonate (e. La urma urmei, de prisos)” (*Methode de meditation*). Nu mai mult decât *poate* şi, „la urma urmei, de prisos”, căci scriitura aceasta nu trebuie să ne asigure de nimic, ea nu ne oferă nicio certitudine, niciun rezultat, niciun beneficiu. Nu e decât aventură, o şansă şi nu o tehnică

Transgresarea neutrului şi deplasarea *Aufliebung-ului*

Dincolo de opoziţiile clasice, scriitura de suveranitate e albă sau neutră? Dacă ne gândim la aceasta, e pentru că ea nu poate să enunţe ceva decât în forma lui *nici aşa, nici aşa*. Şi nu este aceasta una din afinităţile dintre gândirea lui Bataille şi cea a lui Blanchot? Iar Bataille nu ne propune oare o cunoaştere neutră? „Cunoaşterea aceasta despre care am putea spune că este eliberată (dar pe care prefer s-o numesc neutră) e folosirea unei funcţii detaşate (eliberate) din servitudinea din care ea decurge... ea raportează cunoscutul la necunoscut” (*deja citat*).

Trebuie însă ţinut aici seama de faptul că nu operaţia suverană este *neutră*, ci cunoaşterea discursivă. Neutralitatea este de esenţă negativă (*ne-uter*), e faţa negativă a unei transgresiuni. Suveranitatea nu este neutră chiar dacă neutralizează, *în discursul său*, toate contradicţiile şi toate opoziţiile logicii clasice. Neutralizarea se produce în cunoaştere şi în sintaxa scriiturii, dar se raportează la o afirmaţie suverană şi transgresivă. Operaţia suverană nu se mulţumeşte să neutralizeze *în discurs* opoziţiile clasice, ea transgresează în „experienţă" (înţeleasă în mod major) legea sau interdicţiile care fac sistem cu discursul *şi chiar cu travaliul de neutralizare*. Douăzeci de pagini după ce-a propus o „cunoaştere neutră": „Stabilesc posibilitatea unei cunoaşteri neutre? Suveranitatea mea o întâmpină în mine aşa cum pasărea cântă şi nu-mi poartă niciun fel de recunoştinţă pentru munca pe care am depus-o".

Astfel încât distrugerea discursului nu e o simplă neutralizare prin ştergere. Ea înmulţeşte cuvintele, le precipită unele împotriva altora, le prăvăleşte într-o substituţie fără sfârşit şi fără fund a cărei

unică regulă e afirmarea suverană a jocului în afara sensului. Nu rezerva sau retragerea, murmurul infinit al unei rostiri albe care şterge urmele discursului clasic, ci un soi de *potlatch* al semnelor, arzând, consumând, risipind cuvintele în afirmarea voioasă a morţii: sacrificiu şi sfidare1. Astfel:

„Ceva mai înainte, denumeam operaţia suverană *experienţă interioară* sau *extremă a posibilului*. Acum îi mai spun şi: *meditaţie*. Schimbarea numelui semnifică plictiseala de a te folosi. În general, de cuvinte, oricare ar fi ele (*operaţie suverană* e. Dintre toate, cel mai

...Jocul, dacă înseamnă ceva. Înseamnă o sfidare deschisă şi fără nicio rezervă la tot ce se opune jocului” (notă pe marginea acelei *Teorii a religiei* inedite pe care Bataille proiecta s-o mai intituleze şi „Să mori de râs şi să râzi de faptul că mori”).

fastidios: *operaţie comică* ar fi, într-un fel, mai puţin înşelător); *meditaţie* îmi place mai mult, deşi e cam pios” (*Méthode de me ditation*).

Ce s-a întâmplat? în definitiv, nimic n-a fost spus. Nu s-a produs nicio oprire la

vreunul dintre cuvinte; lanţul nu se sprijină pe nimic; niciunul dintre concepte nu satisface cererea, toate se determină unele pe altele şi, în acelaşi timp, se distrug ori se neutralizează. A fost *afirmată*, totuşi, regula jocului ori, mai degrabă, jocul ca regulă; ca şi necesitatea de a transgresa discursul şi negativitatea plictiselii (de a utiliza un cuvânt, oricare, în identitatea liniştitoare a sensului său).

Dar transgresarea aceasta a discursului (şi, prin urmare, a legii în general, discursul ne (im) punându-se decât prin (im) punerea normei ori a valorii de sens, adică a elementului legalităţii în general) trebuie, ca orice transgresiune, să conserve şi să confirme, într-un fel, ceea ce excede1. Este singurul ei mod de-a se afirma *ca transgresiune* şi de-a avea, astfel, acces la sacrul „ce se oferă în violenţa unei infracţiuni". Or, descriind, în *Erotismul*, „experienţa contradictorie a interdicţiei şi transgresiunii", Bataille adaugă o notă la fraza următoare: „Transgresiunea se deosebeşte însă de «întoarcerea la natură»: ea ridică interdicţia fără s-o suprime". Şi iată nota: „Inutil să mai insistăm asupra caracterului hegelian al acestei operaţii, ce

corespunde acelui moment al dialecticii exprimat prin verbul german intraductibil *auflieben* (a depăşi menţinând)”.

Este oare „inutil să mai insistăm”? E cu putinţă, cum zice Bataille. Să înţelegem mişcarea de transgresiune prin conceptul hegelian de *Aujhebung,* despre care ştim prea bine că reprezintă victoria sclavului şi constituirea sensului?

Ne vedem siliţi aici să-l interpretăm pe Bataille împotriva lui Bataille sau, mai bine spus. Un strat al scriiturii sale din perspectiva

1 „Gest… ireductibil la logica clasică… şi pentru care nicio logică nu pare să fi fost constituită”, spune Sollers în „Le Toit”. Care începe prin a demasca *în propriul lor sistem* toate formele pseudo-transgresiunii, figurile sociale şi istorice în care se poate citi complicitatea dintre „cel care trăieşte fără să crâcnească sub lege şi cel pentru care legea nu înseamnă nimic”. În acest din urmă caz, represiunea e doar „de două ori mai mare” („Le Toit, essai de lecture systemalique”. În *Tel Quel,* 29).

— Ca orice discurs, ca şi cel al lui Hegel. Discursul lui Bataille are forma unei

structuri de interpretai! Fiecare propoziţie, care este deja de natură interpretativă, se lasă interpretată printr-o altă propoziţie. Putem aşadar, dacă procedăm cu prudenţă şi menţinându-ne în textul lui Bataille, să desprindem o interpretare din reinterpretarea sa şi s-o supunem unei alte interpretări, legate de alte propoziţii ale sistemului. Ceea ce Fără a constitui o întrerupere a sistematicităţii generale, revine la a recunoaşte existenţa unor momente tari şi a altui strat2. Contestând ceea ce, în această notă, pare de la sine înţeles pentru Bataille, facem, poate, şi mai acută metafora deplasării la care este supus aici întregul discurs hegelian. Fapt în urma căruia Bataille este încă şi mai puţin hegelian decât crede el însuşi.

Aujhebung-ul hegelian se produce pe de-a-ntregul în interiorul discursului, al sistemului şi al travaliului de semnificare. O determinaţie este negată şi conservată într-o altă determinaţie, care îi revelează acesteia adevărul. De la o indeterminare la o determinare infinite, se trece din determinare în determinare şi trecerea aceasta, produsă de neliniştea ideii de infinit, înlănţuie sensul. *Aujhebung*-ul este

cuprins [înţeles] *în* cercul ştiinţei absolute, nu-i depăşeşte niciodată îngrădirea.

altora slabe în interpretarea unei gândiri de către ea însăşi, aceste diferenţe de forţă derivând din necesitatea strategică a discursului finit Propria noastră lectură interpretativă s-a străduit, fireşte, să treacă, pentru a le lega între ele, prin ceea ce *noi* am interpretat drept momente majore. Această „metodă” – ceea ce obişnuim a numi astfel în interiorul închiderii proprii cunoaşterii – se justifică prin ceea ce scriem aici, pe urmele lui Bataille, cu privire la suspendarea epocii sensului şi adevărului Ceea ce nici nu ne scuteşte, dar nici nu ne interzice să determinăm *regula* forţei şi a slăbiciunii; aceasta continuă să existe în funcţie de:

1. Îndepărtarea faţă de clipa de suveranitate;
2. Ignorarea normelor stricte ale cunoaşterii

Forţa cea mai mare este aceea a unei scriituri care, în transgresiunea ei cea mai îndrăzneaţă, continuă să menţină şi să

recunoască necesitatea sistemului interdicţiei (cunoaştere, ştiinţă, filosofie, muncă, istorie etc). Scriitura trece întotdeauna printre aceste două feţe ale limitei.

Dintre momentele slabe ale discursului lui Bataille, unele se semnalează prin această neştiinţă determinată care ţine de o anumită ignoranţă filosofică. Sartre, de pildă, notează cu deplină justeţe că Bataille „e vădit că nu l-a înţeles pe Heidegger, despre care vorbeşte adeseori şi cam anapoda” şi că, în astfel de momente, „filosofia se răzbună”. Despre referinţa la Heidegger ar fi multe de spus. Vom încerca s-o facem cu altă ocazie. Să notăm, totuşi, că în punctul acesta şi în alte câteva „greşelile” lui Bataille le reflectă pe cele care, în aceeaşi epocă, marcau lectura lui Heidegger făcută de „filosofii specializaţi”. A accepta traducerea (după Corbin) a lui *Dasein* prin *realitate-umană* (monstruozitate cu consecinţe nelimitate, şi pe care primele paragrafe din *Sein und Zeir* o preveniseră), ba chiar a face din ea elementul unui discurs, a vorbi cu insistenţă despre un „umanism comun lui Nietzsche şi autorului nostru” [Bataille] etc. Era, din partea lui

Sartre, foarte *riscant* din punct de vedere filosofic. Iar dacă atragem atenţia asupra acestui punct pentru a lămuri textul şi contextul lui Bataille nu înseamnă că punem la îndoială necesitatea istorică a acestui rac ori funcţia de trezire al cărei preţ a fost el într-o conjunctură care nu mai există în zilele noastre. Ba chiar merită recunoştinţă. Căci a fost nevoie de trezire şi de timp.

nu suspendă nicio clipă în întregime discursul, travaliul, sensul, legea etc. Dat fiind că nu ridică nicicând, fie şi menţinând-o, forma de văl a cunoaşterii absolute, *Aufliebung-ul* hegelian aparţine cu totul „lumii activităţii" *, cum o numeşte Bataille, adică lumii interdicţiei neobservate ca atare şi în întregul ei. „Astfel încât colectivitatea umană, consacrată parţial muncii, se defineşte prin *interdicţii*, fără de care nu ar fi devenit această *lume a activităţii*, cum e în esenţa ei" {*Erotismul*). *Aushebu*ng-ul hegelian ar aparţine, aşadar, economiei restrânse şi ar constitui forma de trecere de la o interdicţie la alta, ar fi *circulaţia* interdicţiei, istoria ca adevăr al interdicţiei Bataille nu poate, prin urmare, să utilizeze decât forma *goală* a *Aufliebung*-ului, într-un chip *analogic*, pentru a desemna, *ceea ce*

nu se mai făcuse niciodată, raportul transgresiv care leagă lumea sensului de lumea non-sensului. Această deplasare este paradigmatică: un concept intrafilosofic, conceptul speculativ prin excelenţă, este constrâns, într-o scriitură, să desemneze o mişcare ce constituie excedarea oricărei filosofeme posibile. Mişcarea aceasta face, atunci, ca filosofia să apară ca o formă a conştiinţei naive sau naturale (ceea ce, pentru Hegel, înseamnă deopotrivă culturală). Atâta timp cât *Aufhebung*-*vi* rămâne prins în economia restrânsă, e prizonier al acestei conştiinţe naturale. Acel „noi" din *Fenomenologia spiritului* degeaba se dă drept cunoaşterea a ceea ce nu ştie conştiinţa naivă, înfundată în propria-i istorie şi în determinările figurilor sale, el rămâne natural şi vulgar dat fiind că nu gândeşte *trecerea, adevărul* trecerii decât ca o circulaţie a sensului şi a valorii Dezvoltă sensul şi dorinţa de sens a conştiinţei naturale, cea care se închide în cerc *ca să ştie sensul*: de unde vine şi unde se duce totul. Ea nu *vede* abisul jocului pe care se înalţă istoria (sensului). În aceeaşi măsură, filosofia, speculaţia hegeliană, ştiinţa absolută şi tot ceea ce acestea

comandă şi vor comanda la nesfârşit din înţărcuirea lor, rămân nişte determinaţii ale conştiinţei naturale, servile şi vulgare. Conştiinţa de sine e slugarnică „între ştiinţa extremă şi cunoaşterea vulgară – cea mai general împărţită –, diferenţa e nulă Cunoaşterea lumii, la Hegel, este aceea a primului venit (nu Hegel, ci *primul venit* decide pentru Hegel în problema-cheie: cea care atinge diferenţa dintre nebunie şi raţiune: «ştiinţa absolută», în acest punct, confirmă noţiunea vulgară, se întemeiază pe aceasta, îi este una din forme). Cunoaşterea vulgară e. În noi, ca un alt*ţ esutl*... într-un sens. Condiţia ca să *văd* ar fi să ies, să mă extrag din acest «ţesut». Şi imediat după asta se cuvine, fără doar şi poate, să spun: condiţia ca să iw/ ar fi să mor. Nu voi avea niciodată posibilitatea să *vădv* (*Méthode de meditation*).

În original: *le monde du travoil*.

Dacă toată istoria sensului e concentrată şi *reprezentată*, într-un punct al tabloului, prin figura sclavului, dacă discursul lui Hegel, Logica, acea Carte despre care vorbeşte Kojeve sunt limbajul sclav (ului), adică (al) muncitor (ului), ele pot fi citite de

la stânga la dreapta sau de la dreapta la stânga, ca mişcare reacţionară sau ca mişcare revoluţionară ori ca amândouă în acelaşi timp. Ar fi absurd ca transgresarea Cărţii prin scriitură să nu fie citită decât într-un sens determinat Ar fi absurd, dată fiind forma *Aufitebung-ului,* care e menţinută în transgresiune şi, totodată, prea plină de sens pentru o transgresare a sensului. De la dreapta la stânga sau de la stânga la dreapta: aceste două propoziţii contradictorii şi mult prea pline de sens sunt la fel de lipsite de pertinenţă. Într-un anume punct, bine determinat

Foarte determinat Constatare a non-pertinenţei ale cărei efecte trebuie, pe cât posibil, supravegheate. Nu vom fi înţeles nimic din strategia generală dacă am renunţa cu totul să controlăm utilizarea acestei constatări Dacă am împrumuta-o, dacă am abandona-o, dacă am încredinţa-o indiferent cărei mâini: dreapta sau stânga

„Condiţia ca să *văd* ar fi să ies, să mă extrag din acest «ţesut». Şi imediat după asta se cuvine, fără doar şi poate, să spun: condiţia ca să *văd* ar fi să mor. Nu voi avea niciodată posibilitatea să *văd*".

Există, deci, *ţesutul* vulgar al ştiinţei

absolute şi deschiderea mortală a *ochiului*. Un text şi o privire. Slugărnicia sensului şi trezirea la moarte. O scriitură minoră şi o lumină majoră.

De la una la cealaltă, cu totul diferit, un anumit text care trasează în tăcere structura ochiului, desenează deschiderea, se aventurează să urzească „sfâşierea absolută”, sfâşie în mod absolut propria-i ţesătură redevenită „solidă” şi suficient de servilă ca să se mai ofere şi acum spre lectură.

X

STRUCTURA. SEMNUL ŞI JOCUL ÎN DISCURSUL ŞTIINŢELOR UMANE*

„E mai important să interpretăm interpretările decât să interpretăm lucrurile”.

(Montaigne)

Poate că în istoria conceptului de structură s-a produs ceva ce-ar putea fi numit „eveniment” dacă acest cuvânt nu ar aduce cu el o încărcătură de sens pe care tocmai exigenţa structurală – sau structuralistă – are funcţia de a o reduce sau de a o suspecta să spunem, totuşi, un „eveniment” şi să luăm cuvântul acesta cu precauţie, între ghilimele. În ce ar consta,

prin urmare, acest eveniment? Ar avea forma exterioară a unei *rupturi* şi a unei *redublări*.

Ar fi uşor de demonstrat că un concept precum cel de structură şi chiar cuvântul „structură” au vârsta a ceea ce se numeşte *episteme*, adică în acelaşi timp vârsta ştiinţei şi a filosofiei occidentale, şi că rădăcinile lor sunt înfipte în solul limbajului obişnuit, din adâncul căruia *episteme* vine să le culeagă pentru a le aduce la sine printr-o deplasare metaforică. Şi totuşi, până la evenimentul pe care îmi propun să-l reperez, structura, sau mai degrabă structuralitatea structurii, chiar dacă aflată tot timpul la lucru, a fost întotdeauna neutralizată, redusă: printr-un gest ce consta în a-i atribui un centru, a o raporta la un punct de prezenţă, la o origine fixă. Acest centru îndeplinea funcţia nu numai de a orienta şi de a echilibra, de a organiza structura – căci nu se poate, într-adevăr, concepe o structură neorganizată –, ci mai cu seamă de a face în aşa fel ca principiul de organizare al structurii să limiteze ceea ce am putea numi *jocul* structurii. Fireşte că centrul unei structuri, orientând şi organizând coerenţa sistemului, permite

jocul elementelor în interiorul formei totale. Până astăzi, o structură lipsită de orice fel de centru este cu neputinţă de conceput

Cu toate acestea, centrul închide, deopotrivă, jocul pe care tot el îl deschide şi îl face posibil. În calitate de centru, el este punctul în care substituirea conţinuturilor. A elementelor şi a termenilor încetează să mai fie posibilă. În centru, permutarea şi transformarea elemen

Traducere şi note de Bogdan Ghiu.

telor (care, de altfel, pot să fie ele însele nişte structuri cuprinse într-o structură) e interzisă. Sau, cel puţin, a rămas întotdeauna *interzisă* (şi mă folosesc special de acest cuvânt). S-a considerat, prin urmare, întotdeauna că centrul, care prin definiţie e unic, constituie, în interiorul unei structuri, ceea ce, deoarece comandă structura, scapă structuralităţil Iată de ce, pentru o gândire clasică asupra structurii, centrul poate fi considerat, paradoxal, ca aflându-se deopotrivă *în interiorul* şi *în afara* structurii. El se află în centrul totalităţii dar, cu toate acestea, dat fiind că centrul nu aparţine totalităţii, aceasta îşi

are centrul în altă parte. Centrul nu e centrul. Conceptul de structură centrată – chiar dacă reprezintă coerenţa însăşi, condiţia lui *episteme* înţeleasă ca filosofie ori ca ştiinţă – este în chip contradictoriu coerent şi, ca întotdeauna, coerenţa în contradicţie exprimă forţa unei dorinţe. Conceptul de structură centrată este, într-adevăr, conceptul unui joc *întemeiat*, constituit pe baza unei imobilităţi fondatoare şi a unei certitudini liniştitoare care, ea însăşi, se sustrage jocului. Pe baza acestei certitudini, angoasa poate fi stăpânită, angoasă ce se naşte întotdeauna dintr-un anumit fel de a fi implicat în joc, de a fi prins în joc, de a fi ca şi cum ai fi de la începutul jocului în joc. Plecând de la ceea ce noi numim, aşadar, centru şi care, putând să fie în acelaşi timp afară şi înăuntru, primeşte, indistinct, fie denumirea de origine, fie pe cea de scop, de *arche* sau de *telos*, repetiţiile, substituirile, transformările, permutările sunt de fiecare dată *prinse* într-o istorie a sensului – adică într-o istorie pur şi simplu – căreia i se poate oricând readuce la viaţă originea sau anticipa sfârşitul sub forma prezenţei. Iată de ce s-ar putea, probabil, susţine că

mişcarea oricărei arheologii, ca şi a oricărei escatologii, este complice cu această reducere a structuralităţii structurii şi încearcă întotdeauna să o gândească pe aceasta din urmă din perspectiva unei prezenţe pline şi aflate în afara jocului. Dacă lucrurile stau într-adevăr aşa, întreaga istorie a conceptului de structură, până la ruptura despre care vorbim, trebuie gândită ca o serie de substituiri de centre, ca o înlănţuire de determinări ale centrului. Centrul primeşte, succesiv şi într-un mod reglat, forme şi denumiri diferite. Istoria metafizicii, ca, de altfel, şi istoria Occidentului, nu ar fi decât istoria acestor metafore şi a acestor metonimii. Forma ei matricială ar constitui-o – iertat fie-mi faptul că sunt atât de puţin demonstrativ şi atât de eliptic, o fac numai pentru a ajunge cât mai repede la tema mea principală – f determinarea fiinţei ca *prezenţă*. În toate sensurile acestui cuvânt. /Se poate demonstra că toate numele date temeiului, principiului ori centrului au desemnat întotdeauna invariantul unei prezenţe (*eidos*. *Arche*. *Telos*. *Energeia*. *Ousia* (esenţă, existenţă, substanţă, subiect), *aletheia*. Transcendentalitate. Conştiinţă. Dumnezeu,

om etc.).

Structura, semnul şi jocul

Evenimentul de ruptură, disrupţia la care făceam aluzie la începutul acestor rânduri, este posibil să se fi produs în momentul în care structuralitatea structurii a început să fie gândită, adică repetată, şi de aceea spuneam că această disrupţie este, în toate sensurile cuvântului, o repetiţie. Imediat a trebuit să înceapă a fi gândită şi legea ce comanda, într-un fel sau altul, dorinţa de centru în constituirea structurii, ca şi procesul semnificării ce-şi subordona deplasările şi substituirile acestei legi a prezenţei centrale; prezenţă centrală care n-a fost însă niciodată ea însăşi, care a fost dintotdeauna deja deportată în afară de sine în substitutul ei. Substitutul nu se substituie la nimic care, într-un fel sau altul, i-a preexistal. Din momentul acela a trebuit să înceapă a se considera că nu există centru, că centrul nu poate fi gândit sub forma unei fiinţări-prezente, că nu are un loc natura], că nu este un loc fix ci o funcţie, un soi de ne-loc în care au loc nesfârşite înlocuiri de semne. Este momentul în care limbajul invadează câmpul problematic universal; momentul în care, în lipsa unui centru şi a

unei origini, totul devine discurs – cu condiţia să ne înţelegem asupra acestui cuvânt –, altfel spus sistem în care semnificatul central, fie el originar sau transcendental, nu este niciodată absolut prezent în afara unui sistem de diferenţe. Absenţa unui semnificat transcendental extinde la infinit câmpul şi jocul semnificaţiei.

Unde şi când se produce această descentrare, sub forma unei gândiri a structuralităţii structurii? Pentru a desemna această producere ar fi destul de naiv să trimitem la un eveniment, la o doctrină sau la un nume de autor. E o producere ce aparţine, fără doar şi poate, totalităţii unei epoci, a noastră, dar care a început dintotdeauna deja să se vestească şi să *lucreze*. Dacă ar fi. Totuşi, cu titlu pur indicativ, să ne oprim la câteva... Nume proprii” şi să-i amintim pe autorii acelor discursuri în care această producere s-a menţinut cel mai aproape de formularea ei cea mai radicală, ar trebui, desigur, amintite critica nietzscheană a metafizicii, a conceptelor de fiinţă şi de adevăr, cărora le sunt substituite conceptele de joc, interpretare şi semn (semn fără adevăr

prezent); critica freudiană a prezenţei la sine, altfel spus a conştiinţei, a subiectului, a identităţii cu sine, a proximităţii sau a proprietăţii faţă de sine: ca şi Mult mai radicală, distrugerea heideggeriană a metafizicii, a onto-teologiei, a determinării fiinţei ca prezenţă Or, toate aceste discursuri distructive şi toate analoagele lor se află prinse într-un soi de cerc. Cerc unic. Şi care descrie forma raportului dintre istoria metafizicii şi distrugerea istoriei metafizicii: *nu are niciun sens* să ne lipsim de conceptele metafizicii pentru a zgudui din temelii metafizica: nu dispunem de niciun limbaj – de nicio sintaxă şi de niciun lexic – care să fie străin de această istorie; nu putem rosti nicio propoziţie distructivă care să nu se fi mulat deja pe forma.

logica şi postulatele implicite a ceea ce ea îşi propune să conteste. Un exemplu dintre nenumăratele posibile: metafizica prezenţei e zdruncinată cu ajutorul conceptului de *semn*. Dar din moment ce-ţi propui să arăţi, astfel, că, aşa cum am sugerat adineauri, nu există un semnificat transcendental ori privilegiat şi că jocul sau câmpul semnificaţiei nu mai are, aşadar, nicio limită, ar trebui – dar este tocmai ceea

ce nu se poate face – să refuzi până şi conceptul şi termenul de semn. Aceasta deoarece semnificaţia „semn” a fost dintotdeauna înţeleasă şi determinată, în sensul său, ca semn-a-ceva, ca un semnificant ce trimite la un semnificat, ca un semnificam diferit de semnificatul său. Iar dacă anulezi diferenţa radicală dintre semnificant şi semnificat, se cuvine să renunţi la însuşi termenul de semnificant, ca şi concept metafizic. Atunci când, în prefaţa la *Crud şi gătit,* Lévi-Strauss spune: „am căutat să transcendem opoziţia dintre sensibil şi inteligibil situându-ne din capul locului la nivelul semnelor” *, necesitatea, forţa şi legitimitatea gestului său nu pot să ne facă să uităm că un concept precum acela de semn nu are cum să depăşească, prin el însuşi, opoziţia dintre sensibil şi inteligibil. Este determinat de această opoziţie: în totalitate şi prin intermediul întregii sale istorii. N-a trăit decât graţie ei şi sistemului ei. Nu putem însă să ne lipsim de conceptul de semn, nu putem să renunţăm la această complicitate metafizică fără a renunţa, implicit, la travaliul critic pe care îl îndreptăm împotriva ei, fără a risca să ştergem diferenţa în identitatea cu sine a

unui semnificat ce-şi reduce la sine însuşi semnificantul său, ceea ce este totuna, îl expulzează pur şi simplu afară din sine. Căci există două modalităţi eterogene de a şterge diferenţa dintre semnificant şi semnificat: una, clasică, constă în a reduce sau în a deriva semnificantul, adică, până la urmă, în a *subordona* gândirii semnul; cealaltă, pe care o îndreptăm aici împotriva precedentei, constă în punerea sub semnul întrebării a sistemului în care funcţiona precedenta reducţie: şi în primul rând a opoziţiei dintre sensibil şi inteligibil. Căci *paradoxul* este că reducţia metafizică a semnului avea nevoie de opoziţia pe care o reducea Opoziţia face sistem cu reducţia. Iar ceea ce spunem aici despre semn poate fi extins la toate conceptele şi la toate frazele metafizicii. În particular la discursul despre „structură”. Există însă mai multe feluri de a fi prins în acest cerc. Toate sunt mai mult sau mai puţin naive, mai mult sau mai puţin empirice, mai mult sau mai puţin sistematice, mai mult sau mai puţin apropiate de formularea şi chiar de formalizarea acestui cerc. Tocmai aceste

— Claude Lévi-Strauss, *Mitologice* I. *Crud şi gătit*, traducere şi prefaţă de Ioan

Pânzaru, Ed. Babei, Bucureşti, 1995. P. 35.

Structura, seninul şi jocul diferenţe sunt cele care explică multitudinea discursurilor distructive şi dezacordul dintre cei ce le susţin. Şi tocmai în interiorul conceptelor moştenite de la metafizică au operat, de pildă, Nietzsche, Freud şi Heidegger. Or, dat fiind că aceste concepte nu constituie nişte elemente, nişte atomi, fiind prinse într-o sintaxă şi într-un sistem, fiecare împrumut în parte aduce cu el întreaga metafizici E ceea ce le permite, atunci, acestor distrugători să se distrugă reciproc, de pildă lui Heidegger să-l considere pe Nietzsche, cu tot atâta luciditate şi rigoare câtă rea-credinţă şi necunoaştere, drept cel din urmă metafizician, drept ultimul „platonician". Acest exerciţiu i-ar putea fi aplicat lui Heidegger însuşi, lui Freud şi altora câţiva şi nu există exerciţiu mai răspândit în clipa de faţă

Cum se prezintă însă această schemă formală când ne îndreptăm privirile spre ceea poartă numele de „ştiinţe umane"? Există una care ocupă aici un loc privilegiat Este vorba de etnologie. Se poate, într-adevăr, considera că etnologia n-a putut să ia naştere ca ştiinţă decât în momentul când

o descentrare a putut fi operată: în momentul în care cultura europeană – şi, prin urmare, istoria metafizicii şi a conceptelor acesteia – a fost *dislocată*, izgonită din locul său, fiind nevoită, atunci, să înceteze a se mai considera drept cultură de referinţă Acest moment nu aparţine în primul rând discursului filosofic sau ştiinţific, el este şi un moment politic, economic, tehnic etc. Se poate afirma cu deplină certitudine că nu este nimic fortuit în faptul că critica etnocentrismului, condiţie a etnologiei, este sistematic şi istoric contemporană cu distrugerea istoriei metafizicii. Aparţin, amândouă, uneia şi aceleiaşi epoci.

Or, etnologia – ca orice ştiinţă – se produce în elementul discursului şi este, mai presus de orice, o ştiinţă europeană, care se foloseşte fie şi apărându-se din răsputeri, de conceptele aparţinând tradiţiei. În consecinţă, că vrea sau nu – iar lucrul acesta nu depinde de o decizie a etnologului –, acesta face loc în discursul său premiselor etnocentrismului în chiar momentul când îl denunţă Este o necesitate ireductibilă, nu o contingenţă istorică; la ale cărei implicaţii s-ar cuveni să reflectăm Dar

chiar dacă nimeni nu poate să scape acestei necesităţi, chiar dacă nimeni nu e, prin urmare, răspunzător pentru această, cât de mică, cedare, nu înseamnă că toate felurile de a ceda sunt egale ca pertinenţă Calitatea şi fecunditatea unui discurs se măsoară, poate, tocmai după rigoarea critică cu care este gândit acest raport cu istoria metafizicii şi conceptele moştenite. Este vorba aici de o raportare critică la limbajul ştiinţelor umane şi de responsabilitatea critică a discursului. Este vorba de a pune în mod expres şi sistematic

Scriitura fi diferenţa problema statutului unui discurs care împrumută dintr-o moştenire resursele necesare de-construirii acestei moşteniri înseşi. Problemă de *economie* şi de *strategie*.

Dacă ne vom îndrepta acum, cu titlu de exemplu, atenţia spre textele lui Claude Lévi-Strauss, nu o vom face numai din pricina privilegiului de care se bucură, în zilele noastre, etnologia în rândul ştiinţelor umane şi nici pentru că este vorba de o gândire care atârnă greu asupra conjuncturii teoretice contemporane. Ci în primul rând pentru că există o anumită opţiune care s-a declarat în activitatea lui

Lévi-Strauss, ca şi o anumită doctrină care s-a elaborat tot aici, într-un mod *mai mult sau mai puţin explicit,* cu privire tocmai la această critică a limbajului şi la acest limbaj critic din ştiinţele umane.

Pentru a urmări această mişcare în textul lui Lévi-Strauss, să alegem, ca un fir conducător printre altele, opoziţia natură/cultură. În ciuda nenumăratelor întineriri şi cosmetizări, este vorba de o opoziţie congenitală filosofiei. Poate chiar mai bătrână decât Platon. Care are cel puţin vârsta sofisticii. Începând cu opoziţia *physis/nomos, phy-sis/technè,* ea ajunge până la noi graţie unui întreg lanţ istoric ce opune „natura” legii, instituţiei, artei, tehnicii, dar şi libertăţii, arbitrarului, istoriei, societăţii, spiritului etc. Or, chiar din deschiderea investigaţiei sale şi încă de la prima sa carte (*Ies Structures e le mentaires de la părerile*), Lévi-Strauss a resimţit în acelaşi timp nevoia de a se folosi de această opoziţie şi imposibilitatea de se încrede în ea în *Structuri,* el pleacă de la următoarea axiomă sau definiţie: aparţine naturii tot ce este *universal* şi spontan şi nu depinde de nicio cultură particulară şi de nicio normă determinată. Ţine, în schimb,

de cultură tot ce depinde de un sistem de *norme* care reglează societatea şi care poate, prin urmare, să *varieze* de la o structură socială la alta sunt două definiţii de tip tradiţional. Or, încă din primele pagini ale *Structurilor*, Lévi-Strauss, care începuse prin a acorda credit acestor concepte, se izbeşte de ceea ce el numeşte un *scandal*, adică de ceva ce nu mai tolerează opoziţia natură/cultură primită, astfel, de-a gata, părând a reclama *în acelaşi timp* predicatele naturii şi pe cele ale culturii. Scandalul acesta îl reprezintă *prohibirea incestului*. Prohibirea incestului este universală; din acest punct de vedere, am putea s-o considerăm naturală; dar ea constituie totodată o prohibiţie, un sistem de norme şi interdicţii, şi, din acest punct de vedere, ar trebui s-o considerăm culturală... Să stabilim, aşadar, că tot ce e universal în cazul omului ţine de ordinea naturii şi se caracterizează prin spontaneitate, şi că tot ce trebuie să respecte o normă aparţine culturii şi prezintă atributele relativului şi ale particularului. Ne vedem, atunci, confruntaţi cu un fapt sau mai curând cu un ansamblu de fapte care. În lumina

precedentelor definiţii, nu este departe de a apărea ca

Structura, semnul şi jocul un scandal: căci prohibirea incestului prezintă, fără urmă de echivoc şi indisolubil legate, ambele caracteristici în care am recunoscut atributele contradictorii a doua ordini ce se exclud: constituie o regulă, însă o regulă care, singura dintre toate regulile sociale, posedă în acelaşi timp un caracter de universalitate” (p. 9).

Nu există, evident, scandal decât *în interiorul* unui sistem conceptual care acreditează diferenţa dintre natură şi cultură. Deschizându-şi opera asupra *factum*-ul*îi* prohibirii incestului, Lévi-Strauss se instalează, aşadar, în punctul în care această diferenţă, care dintotdeauna a părut ca fiind de la sine înţeleasă, se vede anulată sau contestată. Căci din moment ce prohibirea incestului nu se mai lasă gândită prin opoziţia natură/cultură, nu mai este posibil să se afirme că ea constituie un fapt scandalos, un miez de opacitate în interiorul unei reţele de semnificaţii transparente; ea nu constituie un scandal de care te izbeşti, peste care cazi în câmpul conceptelor tradiţionale; e ceea ce scapă acestor

concepte, pe care sigur le precede, probabil ca o condiţie de posibilitate a lor. Am putea, probabil, să afirmăm că întreaga conceptualitate filosofică ce face sistem cu opoziţia natură/cultură e anume făcută pentru a lăsa în negândit ceea ce o face posibilă, adică originea prohibirii incestului.

Acest exemplu este mult prea repede evocat, nu e decât un exemplu printre altele, dar el ne arată deja că limbajul poartă în sine necesitatea propriei critici. Or, această critică poate fi operată pe două căi şi în două „feluri”. În clipa în care limita opoziţiei natură/cultură începe să se facă simţită, putem să voim a chestiona, sistematic şi riguros, istoria acestor concepte. E un prim gest o astfel de chestionare sistematică şi istorică n-ar fi un gest filologic şi niciunul filosofic în înţelesul clasic al acestor cuvinte. A cădea pe gânduri cu privire la conceptele de bază ale întregii istorii a filosofiei, a le de-constitui nu înseamnă să faci opera de filolog sau de istoric clasic al filosofiei. E, fără doar şi poate. În pofida aparenţelor, modalitatea cea mai îndrăzneaţă de a schiţa un pas în afara filosofiei. Ieşirea „în afara filosofiei” este mult mai greu de conceput decât îşi

imaginează, în general, cei care cred a o fi săvârşit demult cu o uşurinţă semeaţă şi care, în genere, stau înfipţi în metafizică cu întregul corp al discursului pe care se laudă a-l fi eliberat

Cealaltă opţiune – pe care o consider mai apropiată de modul de operare al lui Lévi-Strauss – ar consta, pentru a evita ceea ce primul gest ar putea avea sterilizam în ordinea descoperirii empirice. În a păstra, denunţându-le ici şi colo limitele, toate aceste vechi concepte: ca pe nişte unelte care mai pot fi încă de folos. Nu le mai acordăm nicio valoare de adevăr, nicio semnificaţie strictă, şi suntem gata să renunţăm la ele oricând dacă alte instrumente ne par mai comode. Până una-alta, le exploatăm eficacitatea relativă şi le utilizăm pentru a distruge vechea maşină din care făceau parte şi în care figurează ele însele ca piese componente? Acesta e felul în care *se* critică limbajul ştiinţelor umane. Lévi-Strauss consideră că astfel va putea să separe *metoda* de *adevăr*, instrumentele metodei de semnificaţiile obiective pe care aceasta le vizează. Am putea, aproape, spune că aceasta este cea dintâi afirmaţie a lui L6 vi-Strauss; sunt,

oricum, primele cuvinte din *Structuri*: „Începem să înţelegem că distincţia dintre starea de natură şi starea de societate (sau, am spune noi, mai curând, astăzi: starea de natură şi starea de cultură), în lipsa unei semnificaţii istorice acceptabile, prezintă o valoare care îi justifică din plin utilizarea, graţie sociologiei moderne, ca instrument de metodă”.

Lévi-Strauss va rămâne tot timpul fidel acestei duble intenţii: să conserve ca instrument ceea ce critică din punctul de vedere al valorii de adevăr.

Pe de o parte, el va continua, într-adevăr, să conteste valoarea opoziţiei natură/cultură. La mai bine de treisprezece ani după *Structuri, Gândirea sălbatică* face cu fidelitate ecou textului pe care tocmai l-am citit: „Opoziţia dintre natură şi cultură, asupra căreia am insistat în trecut, ne pare astăzi a oferi o valoare în primul rând metodologică”. Iar această valoare metodologică nu este afectată de non-valoarea „ontologică”, am putea spune, dacă această noţiune nu ni s-ar părea aici suspectă: „Nu e suficient faptul de a fi resorbit nişte umanităţi particulare într-o umanitate generală; această primă

întreprindere dă naştere altora... care incumbă ştiinţelor exacte şi naturale: reintegrarea culturii în natură şi, până la urmă, a vieţii în ansamblul condiţionărilor sale fizico-chimice” (p. 327).

Pe de altă parte însă, şi tot în *Gândirea sălbatică*, ceea ce ar putea fi numit discursul acestei metode apare prezentat sub denumirea de *bricolaj*. Bricoleurul, spune Lévi-Strauss, este cel care se foloseşte de „mijloacele aflate la bord”, altfel spus de instrumentele pe care le are la dispoziţie, care sunt deja acolo, care nu au fost special concepute în vederea operaţiei la care le facem să slujească şi la care ne străduim, prin tatonări, să le adaptăm, neezitând să le schimbăm ori de câte ori pare necesar şi să încercăm mai multe deodată, chiar dacă originea şi forma le sunt eterogene etc. Există, aşadar, o critică limbajului sub formă de bricolaj, şi s-a putut auzi chiar afirmaţia că bricolajul ar fi limbajul critic însuşi. În special cel al criticii literare: mă gândesc aici la un text al lui G. Genette... Structuralism şi critică literară”, publicat ca omagiu adus lui Lévi-Strauss în *L'Arc*, şi în care se spune că analizla

Structura, semnul şi jocul bricolajului ar putea „fi aplicată aproape cuvânt cu cuvânt” criticii şi mai cu seamă „criticii literare” (reluat în *Figures*, Seuil, p. 145*).

Dacă numim bricolaj necesitatea de a împrumuta conceptele de care avem nevoie din textul unei moşteniri mai mult sau mai puţin coerente sau ruinate, înseamnă că toate discursurile sunt fapte de bricolaj. Inginerul, pe care Lévi-Strauss îl opune bricoleurului, ar trebui, dimpotrivă, să construiască totalitatea limbajului – sintaxă şi lexic – de care se foloseşte. În acest sens, inginerul este un mit: un subiect care să fie originea absolută a propriului său discurs, pe care să-l construiască, astfel, „din cap până-n picioare”, ar fi creatorul verbului, verbul însuşi. Ideea de inginer care s-a rupt de tot ce înseamnă bricolaj e, prin urmare, o idee teologică; şi cum tot Lévi-Strauss spune, în altă parte, că bricolajul este mitopoetic, avem toate motivele să pariem că inginerul nu e decât un mit produs de bricoleur. Din momentul în care încetăm a mai crede în existenţa unui astfel de inginer şi a unui discurs rupt de receptarea istorică, din momentul în care admitem că orice discurs finit este obligat la un anumit

bricolaj, că şi inginerul ori savantul sunt tot nişte specii de bricoleuri, însăşi ideea de bricolaj este ameninţată, diferenţa în spaţiul căreia ea căpăta sens se descompune.

Ceea ce duce la apariţia celui de-al doilea fir care ar trebui să ne călăuzească în ceea ce se ţese aici.

Lévi-Strauss descrie activitatea specifică bricolajului nu doar ca activitate intelectuală, ci şi ca activitate mitopoetică. Citim în *Gândirea sălbatică* (p. 26): „Asemenea bricolajului pe plan tehnic, reflecţia mitică poate şi ea să atingă, pe plan intelectual, rezultate strălucite şi imprevizibile. Reciproc, am remarcat deseori caracterul mitopoetic al bricolajului”.

Or. Remarcabilul efort al lui Lévi-Strauss nu este numai acela de a propune, mai cu seamă în cele mai actuale cercetări ale sale, o ştiinţă structurală a miturilor şi a activităţii mitologice. Efortul său se face văzut şi-aş spune chiar: mai presus de orice – în statutul pe care el îl acordă propriului său discurs despre mituri, statutul a ceea ce el numeşte „mitologice”. Este momentul în care discursul său despre mit se reflectă şi se critică pe sine. Iar acest moment, această

perioadă critică interesează, evident, toate limbajele care-şi împart câmpul ştiinţelor umane. Ce spune Lévi-Strauss despre... Mitologicele” sale? Regăsim aici virtutea mitopoetică a bricolajului. Ceea ce pare. Într-Cf... Structuralism şi critică literară”. În Gerard Genette. *Figuri*. Selecţie, traducere şi prefaia de Angela Ion şi Irina Mavrodin. Editura Univers. Bucureşti. 1978. Pp. 64 – 84.

Scriitura ţi diferenţa adevăr, cel mai seducător în această căutare critică a unui nou statut al discursului este abandonarea declarată a oricărei referinţe la un *centru*, la un *subiect*, la o *sursă* privilegiată, la o origine sau la o arhie absolută. Tema acestei descentrări ar putea fi urmărită de-a lungul întregii „Uverturi” a ultimei sale cărţi despre *Crud şi gătit*. Am să mă rezum la doar câteva repere.

1. Mai întâi, Lévi-Strauss recunoaşte că mitul bororo, folosit aici ca „mit de referinţă”, nu merită acest nume şi acest tratament, fiind vorba de o apelaţiune specioasă şi de o practică abuzivă. Ca oricare alt mit, nici acesta nu-şi merită privilegiul preferenţial: „De fapt, mitul

bororo, care va fi desemnat în cele ce urmează ca *mitul de referinţă*, nu e nimic altceva – după cum vom încerca să arătăm – decât o transformare, mai mult sau mai puţin accentuată, a altor mituri ce provin fie din aceeaşi societate, fie din altele, apropiate sau îndepărtate. Ar fi fost deci la fel de legitimă alegerea oricărui alt reprezentant al grupului ca punct de plecare. Interesul pe care-l prezintă mitul de referinţă, din acest punct de vedere, nu provine din caracterul lui tipic, ci mai degrabă ţine de poziţia lui răzleaţă (*irre guliere*) în cadrul grupului”.

2. Nu există unitate şi nici sursă absolută a mitului. Vatra sau sursa lui sunt, întotdeauna, doar nişte umbre sau nişte virtualităţi insesizabile, inactualizabile şi, mai presus de orice, inexistente. Totul începe prin structură, prin configuraţie şi prin relaţie. Nici discursul cu privire la această structură acentrică care e mitul nu poate să aibă un subiect şi un centru absolute. Pentru a nu rata forma şi mişcarea mitului, acest discurs trebuie să evite violenţa constând în centrarea unui limbaj ce descrie o structură acentrică. Aici se

cuvine să se renunţe la discursul ştiinţific ori filosofic, la *episteme,* care are ca exigenţă absolută, care e exigenţa absolută de a urca la sursă, la centru, la fundament, la principiu etc. În opoziţie cu discursul *epistemic,* discursul structural cu privire la mituri, discursul *mito-logic* trebuie să fie la rândul său *mito-morf*. Să aibă forma obiectului despre care vorbeşte. E ceea ce spune Lévi-Strauss în *Crud şi gătit,* din care aş dori să citesc acum o lungă şi frumoasă pagină:

„Într-adevăr, studierea miturilor pune o problemă mitologică, deoarece nu se poate conforma principiului cartezian al împărţirii dificultăţilor în atâtea părţi câte este nevoie ca să fie rezolvate. Nu există un capăt al analizei mitice, iar la sfârşitul muncii de descompunere nu se poate izola o unitate secretă. Temele se dedublează la infinit Atunci când crezi că le-ai putut despărţi unele de altele şi le ţii

— Claude Lévi-Strauss. Op. cit., p. 20.

Structura, seninul şi jocul separate, îţi dai seama că se lipesc la loc, solicitate de afinităţi neprevăzute. În consecinţă, unitatea mitului este numai tendenţială şi proiectivă, ea nu reflectă niciodată o stare

sau un moment al mitului.

Fenomen imaginar implicat de efortul de interpretare, rolul ei este să dea mitului o formă sintetică, să-l împiedice de a se dizolva în confuzia contrariilor. S-ar putea spune, deci, că ştiinţa miturilor este una *anaclastică*, luând acest termen vechi în sensul larg autorizat de etimologie, şi care admite în definiţia lui studierea razelor reflectate împreună cu aceea a razelor frânte prin refracţie. Dar, spre deosebire de reflecţia filosofică, care pretinde să urce până la sursă, reflecţiile despre care este vorba aici privesc nişte raze al căror focar nu poate fi decât virtual... Şi vrând să imite mişcarea spontană a gândirii mitice, întreprinderea noastră, şi ea prea scurtă şi prea lungă în acelaşi timp, a fost nevoită să se supună exigenţelor mitului şi să-i respecte ritmul.

Astfel se face că prezenta carte despre mituri e, în felul ei, un mit”.

Afirmaţie care este reluată ceva mai jos: „Cum miturile înseşi se bazează pe coduri de ordinul doi (codurile de ordinul întâi fiind acelea din care constă limbajul), cartea de faţă ar oferi atunci schiţa unui cod de ordinul trei, destinat să asigure

traductibilitatea reciprocă a mai multor mituri. Acesta e motivul pentru care cartea poate fi considerată fără greşeală un mit: e mitul mitologiei”. Tocmai prin această absenţă a oricărui centru real şi fix al discursului mitic şi mitologic ar putea să se justifice modelul muzical ales de Lévi-Strauss pentru compunerea cărţii sale. Absenţa centrului e aici absenţă a subiectului şi absenţă a autorului: „Mitul şi opera muzicală apar astfel ca nişte dirijori, ascultătorii fiind nişte instrumentişti tăcuţi. Dacă ne întrebăm acum unde se află adevăratul focar, va trebui să răspundem că e cu neputinţă de determinat Muzica şi mitologia îl confruntă pe om cu nişte obiecte virtuale, a căror umbră singură e adevărată… Miturile n-au autor…” ***

Aici, prin urmare, bricolajul etnografic îşi asumă în mod deliberat funcţia mitopoetică. Prin chiar acest fapt însă. Ea face să apară ca pur mitologică, altfel spus ca o iluzie istorică, exigenţa filosofică sau epistemologică a centrului.

Totuşi, dacă e să luăm în considerare necesitatea gestului lui Lévi-Strauss, nu putem să-i neglijăm riscurile. Dacă mito-logica este

Claude Lévi-Strauss. Op. cit., pp. 24 – 25 (traducerea a fost uşor modificată şi în cazul unor mici dar semnificative erori datorate, probabil, neatenţiei, corectată).

** *Ibid*... Pp. 32 – 33.

*** *Ibid*., p. 39.

mito-morfică înseamnă, oare, că toate discursurile despre mituri sunt echivalente? Va trebui, oare, să renunţăm la orice exigenţă epistemologică capabilă să deosebească între mai multe calităţi ale discursului despre mit? întrebare clasică, dar de neevitat. La care nu se poate răspunde – şi cred că nici Lévi-Strauss nu face acest lucru – atâta timp cât problema raporturilor dintre filosofem sau teoremă, pe de o parte, şi mitem sau mitopoem, pe de altă parte, nu este pusă în mod expres. Ceea ce nu este deloc uşor. În lipsa punerii exprese a acestei probleme, suntem condamnaţi să transformăm pretinsa transgresare a filosofiei într-o greşeală rămasă neobservată din interiorul câmpului filosofic. Empirismul ar fi genul căruia aceste greşeli i-ar fi, de fiecare dată, specii. Conceptele transfilosofice s-ar transforma în naivităţi filosofice. Acest risc ar putea fi demonstrat în cazul multor exemple, cum ar

fi conceptele de semn, de istorie, de adevăr etc. Ceea ce vreau să sublinez este că trecerea dincolo de filosofie nu constă în a întoarce pagina filosofiei (de cele mai multe ori, aceasta nu înseamnă altceva decât a filosofa deficitar), ci în a continua să-i citeşti pe filosofi într-*un anumit fel* Riscul despre care vorbesc este neîncetat asumat de către Lévi-Strauss, şi constituie însuşi preţul strădaniei sale. Am afirmat că empirismul este forma matricială a tuturor greşelilor care ameninţă un discurs ce continuă, la Lévi-Strauss în special, să se dorească ştiinţific. Dacă am vrea să punem cu adevărat problema empirismului şi a bricolajului, am ajunge, fără doar şi poate, foarte repede la nişte propoziţii absolut contradictorii cu privire la statutul discursului în cadrul etnologiei structurale. Căci, pe de o parte, structuralismul se prezintă, pe drept cuvânt, drept critica însăşi a empirismulurŢNu există însă, pe de altă parte, nicio carte şi niciun studiu al lui Lévi-Strauss care să nu se prezinte drept o încercare empirică, pe care oricând alte informaţii pot veni s-o completeze sau s-o infirme. Întotdeauna schemele structurale sunt propuse cu titlul de ipoteze ce se

bazează pe o cantitate finită de informaţie şi care trebuie supuse la proba experienţei. Există nenumărate texte care ar putea să dovedească existenţa acestei duble postulări. Să ne întoarcem o dată în plus la „Uvertura” de la *Crud şi gătit,* în care se vede cât se poate de clar că, dacă această postulare e dublă e pentru că avem de-a face cu un limbaj despre limbaj: „Acei critici care ne-ar reproşa că n-am procedat la un inventar exhaustiv al miturilor sud-americane înainte de a le analiza ar comite o gravă confuzie asupra naturii şi rolului acestor documente. Mulţimea miturilor unei populaţii e o noţiune care ţine de discurs. Atâta timp cât populaţia nu se stinge din punct de vedere fizic sau moral, mulţimea aceasta nu e niciodată un ansamblu închis. E ca şi cum i s-ar reproşa unui lingvist că scrie gramatica unei limbi fără să fi înregistrat totalitatea cuvintelor care au fost pronunţate

Structura, semnul şi jocul de când există limba în cauză, şi fără a cunoaşte interacţiunile verbale care vor avea loc cât timp va exista limba Experienţa dovedeşte că lingvistul poate elabora o gramatică a limbii pe care o studiază pornind numai de

la un număr de fraze derizoriu… Chiar şi o gramatică parţială, sau numai o schiţă de gramatică, sunt nişte achiziţii preţioase atunci când e vorba de limbi necunoscute. Sintaxa nu aşteaptă, ca să se manifeste, până când se vor recenza serii de fenomene teoretic ilimitate, fiindcă ea consistă în corpusul regulilor după care se vor produce aceste evenimente. Or, ceea ce am încercat noi să facem e chiar o schiţă a sintaxei mitologiei sud-americane. Dacă discursul mitic se va îmbogăţi cu texte noi, va fi un prilej de a controla sau modifica felul în care s-au formulat anumite legi gramaticale, de a renunţa la unele şi de a descoperi altele noi. Dar în niciun caz nu ni se poate opune pretenţia de a descrie un discurs mitic total. Căci, după cum am văzut, o asemenea cerere n-are niciun sens”. Totalizarea e, deci, definită când ca *inutilă*, când ca *imposibilă*. Aceasta, desigur, deoarece există două moduri de a gândi limita totalizării. Şi voi spune, o dată în plus, că aceste două determinări coexistă în mod neexpres în discursul lui Lévi-Strauss. Totalizarea poate fi considerată imposibilă în stil clasic: se aminteşte, atunci, efortul empiric al unui subiect ori al unui discurs

finit alergând în van pe urmele unei bogăţii infinite pe care nu va reuşi niciodată s-o stăpânească. Există mult mai mult decât se poate spune. Non-totali-zarea mai poate fi însă determinată şi altfel: nu prin conceptul de finitudine, în sensul de condamnare la empiricitate. Ci prin acela de *joc*. Dacă, atunci, totalizarea nu are sens nu e pentru că infinitatea unui câmp n-ar putea fi cuprinsă de o privire ori de un discurs finite, ci pentru că natura câmpului – altfel spus limbajul, şi încă unul finit – exclude totalizarea: este, într-adevăr, câmpul unui *joc*, adică al unor substituiri nesfârşite în limitele unei mulţimi finite. Un asemenea câmp nu permite astfel de substituiri infinite decât tocmai pentru că este finit, altfel spus pentru că, în loc să fie un câmp inepuizabil, ca în ipoteza clasică, în loc de a fi prea mare, îi lipseşte, dimpotrivă, ceva, mai precis un centru care să oprească şi să se afle la baza jocului substituirilor. Am putea spune, slujindu-ne cât se poate de strict de acest cuvânt căruia, în franceză, i se anulează întotdeauna semnificaţia scandaloasă, că mişcarea aceasta a jocului, îngăduită de lipsa, de absenţa unui centru ori a unei origini, constituie mişcarea

supiimentarităţii. Centrul nu poate fi determinat şi totalitatea nu poate fi epuizată deoarece semnul care înlocuieşte centrul, care îl *suplineşte*.

Ibid… P. 27.

care îi ţine locul în absenţă, acest semn se adaugă, apare în plus, ca *supliment*. Mişcarea semnificaţiei adaugă întotdeauna ceva, ceea ce face să existe tot mai multă, însă această adiţie este flotantă pentru simplul motiv că vine să vicarieze, să suplinească o lipsă pe latura semnificatului. Chiar dacă Lévi-Strauss nu se slujeşte de cuvântul *suplimentaritate* atunci când atrage atenţia, ca şi mine acum, asupra celor două direcţii de sens ce se combină în mod atât de ciudat, nu este o întâmplare faptul că el recurge de două ori la acest cuvânt în *Introducere la opera lui Mauss*, atunci când vorbeşte despre „supraabundenţa semnificantului în raport cu semnificaţii pe care ea poate să fi îmbrace”: „În efortul lui de a înţelege lumea, omul dispune, aşadar, de fiecare dată, de un surplus de semnificaţie (pe care îl distribuie între lucruri conform unor legi ale gândirii simbolice a căror studiere revine etnologilor şi lingviştilor). Această

împărţire a unei raţii suplimentare – dacă ne putem exprima astfel – este absolut necesară pentru ca, pe total, semnificantul disponibil şi semnificatul identificat să rămână într-un raport de complementaritate ce constituie însăşi condiţia gândirii simbolice”. (S-ar putea cu siguranţă demonstra că această *raţie suplimentară* de semnificaţie reprezintă originea lui *ratio* însăşi.) Cuvântul reapare ceva mai departe, după ce Lévi-Strauss se va fi referit la acel „semnificam flotant care constituie servitutea gândirii finite”: „În alţi termeni, şi inspirându-ne din preceptul lui Mauss conform căruia toate fenomenele sociale pot fi asimilate limbajului, vedem în mână, *wakan*, *oranda* şi alte noţiuni de acelaşi tip expresia conştientă a unei *funcţii semantice* având rolul de a-i permite gândirii simbolice să se exercite în pofida contradicţiei ce o caracterizează. Numai aşa se pot explica antinomiile aparent insolubile legate de această noţiune... Forţă şi acţiune, calitate şi stare, substantiv şi adjectiv şi verb în acelaşi timp; abstractă şi concretă, omniprezentă şi localizată. Căci, într-adevăr, *mana* e toate acestea în acelaşi timp; dar nu cumva tocmai pentru că nu e nimic din

toate acestea: simplă formă sau, mai exact, simbol în stare pură, susceptibil, aşadar, să se încarce cu orice fel de conţinut simbolic? în sistemul de simboluri care e orice cosmologie, ea nu ar fi decât o *valoare simbolică zero*. Altfel spus un semn marcând necesitatea unui conţinut simbolic *suplimentar* [eu subliniez] faţă de cel care constituie deja încărcătura semnificatului, putând însă să fie o valoare oarecare cu condiţia să facă parte din rezerva disponibilă şi să nu fie. Aşa cum spun fonologii, un termen de grup”. (Notă: „Lingviştii au ajuns deja să formuleze ipoteze de acest tip. Astfel: «Un fonem-zero se opune tuturor celorlalte foneme ale limbii franceze prin aceea că nu comportă niciun caracter diferenţial şi nicio valoare fonetică constantă Fonemul-zero are. Din contră, funcţia de a se opune absenţei de

fonem» (Jakobson şi Lotz). Am putea, aproape, schematizând concepţia propusă aici, să spunem că, în mod asemănător, funcţia unor noţiuni de tip *mana* este de a se opune absenţei de semnificaţie fără a comporta, prin ea însăşi, niciun fel de semnificaţie particulară”.)

Supraabundenţa semnificantului, caracterul lui *suplimentar* ţine, decij, de o finitudine, altfel spus de o lipsă ce se cere *suplinită*.

Înţelegem atunci de ce conceptul de joc este atât de important în cazul lui Lévi-Strauss. Referinţele la tot soiul de jocuri, în special la ruletă, sunt foarte numeroase, mai cu seamă în *Entretiens*, *Race et Histoire*, *Gândirea sălbatică*. Or, referinţa aceasta la joc este întotdeauna prinsă într-o tensiune.

Tensiune cu istoria, mai întâi. Problemă clasică şi în jurul căreia obiecţiile s-au uzat Aş indica doar ceea ce îmi pare a constitui formalitatea problemei: reducând istoria, Lévi-Strauss nu a făcut decât să pedepsească un concept care a fost dintotdeauna complicele unei metafizici teleologice şi escatologice, adică, paradoxal, tocmai acelei filosofii a prezenţei căreia s-a considerat că istoria ar putea fi opusă. Chiar dacă pare a se introduce târziu în filosofie, tematica istoricităţii a fost dintotdeauna cerută în cadrul acesteia de către determinarea fiinţei ca prezenţă. Cu sau fără etimologie, şi în pofida antagonismului clasic care opune aceste

semnificaţii în întreaga gândire clasică, se poate demonstra că un concept precum cel de *episteme* l-a atras întotdeauna pe cel de *istoria*, dacă istoria continuă să fie unitatea unei deveniri, ca tradiţie a adevărului sau ca dezvoltare a ştiinţei orientată spre apropierea adevărului în prezenţă şi în prezenţa la sine. Spre cunoaştere în conştiinţa de sine. Întotdeauna istoria a fost gândită ca mişcarea unei reluări (*re sumption*) a istoriei, ca derivare între două prezenţe. Dar dacă suspectarea conceptului de istorie este perfect legitimă, riscăm, reducând-o fără a pune în mod expres problema ce apare aici. Să recădem într-un anistorism de formă clasică, altfel spus într-un moment bine determinat al istoriei metafizicii. Aceasta mi se pare a fi formalitatea algebrică a problemei. Concret, în opera lui Lévi-Strauss. Trebuie să recunoaştem că respectul faţă de structuralitate. Faţă de originalitatea internă a structurii obligă la o neutralizare a timpului şi a istoriei. De pildă, apariţia unei noi structuri, a unui sistem original are de fiecare dată loc – şi aceasta este însăşi condiţia specificităţii sale structurale – printr-o ruptură de propriul trecut, de

propria origine şi de propria cauză. Proprietatea organizării structurale nu poate fi. Prin urmare, descrisă decât neţinând seama, în chiar momentul acestei descrieri, de condiţionările ei trecute: omiţând să punem problema trecerii de la o structură la alta. Punând istoria între paranteze. În momentul acesta „structuralist”, conceptele de hazard şi de discontinuitate se dovedesc indispensabile.

Şi, de altfel, Lévi-Strauss face deseori apel la ele, ca, de exemplu, în cazul acelei structuri de structuri care este limbajul, despre care, în *Introduction a l'oeuvre de Mauss*, el spune că „nu a putut lua naştere decât dintr-odată”: „Indiferent de momentul şi de împrejurările apariţiei lui pe scara vieţii animale, limbajul nu a putut lua naştere decât dintr-odată. Lucrurile nu au început să semnifice treptat în urma unei transformări a cărei studiere nu ţine de ştiinţele sociale, ci de biologie şi de psihologie, s-a produs o trecere de la un stadiu în care nimic nu avea vreun sens la un alt stadiu în care totul avea sens”. Ceea ce nu-l împiedică pe Lévi-Strauss să recunoască lentoarea, maturaţia, travaliul

continuu al transformărilor factuale, istoria (în *Race el Histoire*, de pildă). El se vede însă nevoit, printr-un gest pe care l-au făcut şi Rousseau, şi Husserl, să „dea deoparte toate faptele” în momentul în care îşi propune să surprindă specificitatea esenţială a unei structuri. Asemenea lui Rousseau, el trebuie să gândească de fiecare dată originea unei noi structuri după modelul catastrofei – bulversare a naturii în sânul naturii, întrerupere naturală a înlănţuirii naturale, abatere *a* naturii *de la* natură.

Tensiune, aşadar, între joc şi istorie, tensiune însă şi între joc şi prezenţă. Jocul constituie disruperea prezenţei. Prezenţa unui element este întotdeauna o referinţă semnificantă şi substitutivă înscrisă într-un sistem de diferenţe şi în mişcarea unei înlănţuiri. Jocul este de fiecare dată un joc al absenţei şi al prezenţei, dar dacă vrem să-l gândim în mod radical, trebuie să ni-l imaginăm în amonte de alternativă prezenţă-absenţă; trebuie să gândim fiinţa ca prezenţă sau ca absenţă pornind de la posibilitatea jocului, nu invers. Or, chiar dacă Lévi-Strauss a scos în evidenţă, mai bine ca oricine altcineva, jocul repetiţiei şi

repetiţia jocului, se poate percepe, totuşi, şi la el, un soi de etică a prezenţei, o nostalgie a originii, a nevinovăţiei arhaice şi naturale, a unei purităţi a prezenţei şi a prezenţei la sine prin cuvânt; etică, nostalgie şi chiar regret pe care el le prezintă deseori drept motivaţie a proiectului etnologic, atunci când îşi îndreaptă atenţia spre societăţi arhaice, adică. În ochii săi, exemplare. Textele acestea sunt binecunoscute.

Întoarsă spre prezenţa, pierdută sau imposibilă, a originii absente, această tematică structuralistă a imediatităţii distruse constituie, aşadar, faţa tristă, *negativă*, nostalgică, vinovată, rousseau-istă a gândirii despre joc pentru care *afirmaţia* nietzscheană. Afirmarea voioasă a jocului lumii şi a nevinovăţiei devenirii, afirmare a unei lumi de semne lipsite de greşeală, de adevăr, de origine, oferindu-se unei interpretări active, ar constitui faţa cealaltă. *Această afirmare determină* non-centrul *altfel decât ca pierdere a centrului*. Şi joacă acest joc fără nicio garanţie de securitate. Căci există un joc *sigur*, acela care

Structura, semnul şi jocul se limitează la a *substitui* nişte piese *date şi existente, prezente*. În hazardul absolut, afirmaţia se

livrează totodată indeterminării *genetice*, aventurii *seminale* a urmei.

Există, deci, două interpretări ale interpretării, ale structurii, ale semnului şi ale jocului. Una încearcă să descifreze, visează să descifreze un adevăr ori o origine care scapă jocului şi ordinii semnului, şi trăieşte ca pe un fel de exil necesitatea interpretării. Cealaltă, care nu mai este întoarsă cu faţa către origine, afirmă jocul şi încearcă să treacă dincolo de om şi de umanism, numele omului fiind numele acelei fiinţei care, de-a lungul istoriei metafizicii sau onto-teologiei, adică de-a lungul întregii sale istorii, nu a încetat să viseze la prezenţa plină, la temeiul liniştitor, la originea şi la sfârşitul jocului. Această a doua interpretare a interpretării, a cărei cale ne-a fost arătată de Nietzsche, nu caută în etnologie, aşa cum dorea Lévi-Strauss, a cărui *Introducere în opera lui Mauss* o citez o dată în plus, „inspiratoarea unui nou umanism”.

Există mai multe semne, astăzi, care ne arată că aceste două interpretări ale interpretării – absolut ireconciliabile, chiar dacă le trăim simultan şi le conciliem într-o economie obscură – îşi împart câmpul a

ceea, în chip atât de problematic, poartă denumirea de ştiinţe umane.

În ceea ce mă priveşte, nu cred, cu toate că aceste două interpretări trebuie să-şi ascută diferenţa şi să-şi precizeze cât mai mult ireductibilitatea, că trebuie întotdeauna să *alegem*. În primul rând, pentru că aici ne aflăm într-o regiune – să spunem încă. În mod provizoriu, a istoricităţii – în care categoria alegerii pare cu totul inconsistentă. Apoi. Pentru că se cuvine să încercăm să gândim mai întâi solul comun şi *diferanţa* acestei ireductibile diferenţe. Şi pentru că există aici un tip de întrebare, să spunem încă istorică, căreia nu facem, astăzi, decât să-i întrezărim *conceperea*, *formarea*, *gestafia*. *Travaliul*. Spun aceste cuvinte cu privirea îndreptată, evident, către operaţiunile specifice naşterii; dar şi către cei care, într-o societate din care nu mă exclud, îşi întorc privirile de la încă-de-nenumitul care se anunţă şi care nu poate s-o facă decât, aşa cum se întâmplă obligatoriu ori de câte ori o naştere are loc, sub specia ne-speciei, sub forma informă, mută. Infantă şi terifiantă a monstruozităţii.

XI

ELIPSĂ

Lui Gabriel Bounoure

Ici şi colo, am încercat să discernem scriitura: o linie separa asimetric de-o parte închiderea proprie cărţii, de cealaltă deschiderea textului. De-o parte enciclopedia teologică şi După modelul acesteia, cartea omului. De cealaltă, o ţesătură de urme marcând dispariţia unui Dumnezeu excedat şi pe aceea a unui om tot mai şters. Problema scriiturii nu putea să fie deschisă decât cu cartea închisă. Rătăcirea voioasă a lui *graphein* devenea atunci fără întoarcere. Deschiderea către text însemna aventura, cheltuirea fără rezerve.

Şi totuşi, nu ştiam noi oare că închiderea proprie cărţii nu e o limită oarecare? Că numai în carte, revenind necontenit la ea, extrăgându-ne de-acolo toate resursele, se cuvine să desemnăm la nesfârşit scriitura de dincolo de carte?

Ni se oferă, atunci, spre meditare *întoarcerea la carte* (*le Retour au livre*) *1*. Sub acest titlu, Edmond Jabes ne spune mai întâi ce înseamnă să *„părăseşti cartea"*. Dacă închiderea proprie acesteia nu este sfârşitul, degeaba protestăm şi

deconstruim.

„După Dumnezeu urmează Dumnezeu, iar după Carte, Cartea”.

Dar în mişcarea acestei succedări, între Dumnezeu şi Dumnezeu, între Carte şi Carte, scriitura veghează. Iar dacă de la această veghe şi de la depăşirea închiderii se face întoarcerea la carte, aceasta nu mai înseamnă închidere. Este un moment al rătăcirii care repetă *epoca* cărţii, suspedarea aceasta totală între două scriituri, retragerea şi ceea ce se păstrează în ea ca rezervă. Revine spre

„O carte care e dantela riscului”...

„... Din momentul cârtii, viaţa mea va fi fost aşadar o veghe scripturală în intervalul dintre limite...”

„Traducere de Dumitru Ţepeneag.

1 Aşa se intitulează al treilea volum din *Cartea interogaţiilor* (1965). Cel de-al doilea. *Cartea lui Yukel*. A apărut în 1964. Cf. Supra, *Edmond Jabes şi interogaţia cârtii*.

Elipsă

Repetiţia nu reeditează cartea, ci îi descrie originea din momentul şi din perspectiva unei scriituri care nu-i aparţine

încă sau care nu-i mai aparţine, care se preface, repetând-o, că se lasă cuprinsă/înţeleasă în ea. Departe de a se lăsa oprimată sau cuprinsă în volum, repetiţia aceasta e cea dintâi scriitură. Scriitură originară, scriitură ce retrasează originea, pândind semnele dispariţiei acesteia, scriitură pierdută, nebuneşte, după origine:

„*A scrie înseamnă a avea pasiunea originii*”.

Dar ceea ce Astfel, o afectează, ştim acum, nu este originea, ci ceea ce ţine loc de origine; care nu e nici contrariul originii. Nu absenţa în locul prezenţei, ci o urmă înlocuind o prezenţă care n-a fost niciodată prezentă, o origine de la care nimic n-a început Or, cartea din această amăgire a trăit; din a fi dat de-nţeles că pasiunea, fiind în chip originar pasionată de *ceva,* ar putea fi, în cele din urmă, domolită de revenirea acestui ceva Amăgire a originii, a sfârşitului, a liniei, a buclei, a volumului, a centrului.

Ca şi în prima *Carte a interogaţiilor*, rabini imaginari îşi răspund, în Cântecul despre *Buclă*

„*Linia e o amăgire*.

Rabi Seab”.

„*Una dintre spaimele mele cele mai mari, spunea Rabi Aghim, a fost să văd, fără să mă pot împotrivi, cum viaţa mi se rotunjeşte pentru a forma o buclă*”.

Din clipa în care cercul se învârte. Volumul se înfăşoară în jurul lui însuşi iar cartea se repetă, identitatea cu sine primeşte o imperceptibilă diferenţă care ne îngăduie să ieşim cu eficacitate şi rigoare, adică discret, din închidere. Dublând închiderea proprie cărţii, de fapt o dedublăm. Scăpăm atunci din ea pe furiş, între două pasaje, prin aceeaşi carte, acelaşi rând. Aceeaşi buclă, „*veghe scripturală în intervalul dintre limite*”. Această ieşire din identic în acelaşi rămâne foarte uşoară, ea însăşi nu cântăreşte nimic, gândeşte însă şi cântăreşte cartea *ca atare*. Şi atunci întoarcerea la carte devine, de fapt, abandonare a cărţii, ea s-a furişat între Dumnezeu şi Dumnezeu. Între Carte şi Carte. În spaţiul neutru al succedării. În suspensia intervalului. Întoarcerea nu mai redevine atunci stăpână. Nu-şi reapropiază originea Aceasta nu mai e în ea însăşi. Scriitura ca pasiune a originii trebuie înţeleasă şi în sensul genitivului subiectiv.

Însăşi originea e pasionată, pasivă şi susceptibilă de a fi scrisă. Adică înscrisă. Înscrierea originii e. Desigur, faptul de a fi scrisă, fiinţarea sa scrisă, dar e. Totodată, şi faptul de a fi înscrisă, fiinţarea ei înscrisă într-un sistem în care nu figurează decât ca un loc şi ca o funcţie.

Astfel înţeleasă, întoarcerea la carte e de esenţă *eliptică*. Ceva invizibil lipseşte din gramatica acestei repetiţii. Dar cum această lipsă e invizibilă şi indeterminabilă, cum ea dublează şi consacră într-un mod desăvârşit cartea, trece din nou prin toate punctele de pe circuitul acesteia, totul rămâne nemişcat şi totuşi, întregul sens e alterat de această lipsă. Repetat, acelaşi rând nu mai este cu totul acelaşi, bucla nu mai are exact acelaşi centru, *originea şi-a spus cuvântul*. Lipseşte ceva pentru ca cercul să fie perfect Dar în EXX eupig, ca urmare a dublării drumului, a solicitării închiderii, a frângerii liniei, cartea s-a lăsat gândită ca atare.

Jar Yukel spune:

Cercul e recunoscut. Frângeţi curba. Drumul dublează drumul.

Cartea consacră cartea".

Întoarcerea la carte ar anunţa aici forma eternei reîntoarceri, întoarcerea aceluiaşi

nu se alterează – aceasta însă în chip absolut – decât revenind la acelaşi. Repetiţia pură, chiar dacă nu schimbă nici măcar un lucru sau un semn, poartă în ea o putere nelimitată de perversiune şi de subversiune.

Această repetiţie e scriitură pentru că ceea ce dispare prin ea este identitatea cu sine a originii, prezenţa la sine a cuvântului aşa-zis viu. Centrul. Amăgirea din care s-a hrănit prima carte, cartea mitică, ajunul oricărei repetiţii, a fost aceea că centrul s-ar afla în afara jocului: de neînlocuit, sustras metaforei şi metonimiei, un fel de *prenume invariabil* ce putea fi invocat, nu însă şi repetat. Centrul primei cărţi n-ar fi trebuit să poată fi repetat în propria lui reprezentare. Din clipa în care el se pretează o dată la o astfel de reprezentare – adică din clipa când este scris –, când putem să citim o carte în carte, o origine în origine, un centru în centru, este abisul, fără-fundul redublării infinite. Celălalt se află în acelaşi.

...Departele înăuntru...

Centru! *este fântâna...*

Unde e centrul? *răcnea Robi Madies*. *Apa repudiată permite şoimului să-şi*

urmărească prada.

Poate că centrul e deplasarea întrebării. Nici vorbă de centru acolo unde nu e cu putinţă cercul. De-ar veni moartea din mine însumi, spunea Rabi Bekri. Aş fi slugărnicia cearcănului, cezură totodată”.

Elipsă

De îndată ce se iveşte un semn, el începe prin a se repeta Altfel nici n-ar fi semn, n-ar fi ceea ce este, adică această non-identitate cu sine care trimite neîncetat la acelaşi. Adică la un alt semn, care la rândul său va lua naştere divizându-se. Repetându-se în felul acesta, grafemul nu are, prin urmare, nici loc şi nici centru în chip natural. Dar a avut vreodată şi le-a pierdut? Excentricitatea lui să fie, oare, o descentrare? N-am putea oare să afirmăm ireferinţa la centru în loc să deplângem absenţa centrului? De ce am purta doliu după centru? Centrul, absenţa de joc şi de diferenţă nu sunt, oare, alte nume ale morţii? Cea care linişteşte, potoleşte, împacă, dar care, totodată, din gaura ei, stârneşte angoasa şi pune în joc?

Trecerea prin excentricitatea negativă e, fără îndoială, necesară; dar numai în mod liminar.

„*Centrul e pragul*.

Rabi Naman zicea: *Dumnezeu este Centrul*; *de aceea spirite puternice au proclamat că El nu există, căci dacă centrul unui măr ori al unei stele e inima astrului sau a fructului, care ar fi atunci adevăratul mijloc al livezii şi-al nopţii*?”

„*Iar Yukel zice*: *Centrul e neizbutirea*... «*Unde e centrul*? *Sub cenuşă*.»

Rabi Selah ”.

...*Centrul e doliul*”.

Aşa cum există o teologie negativă, există şi o ateologie negativă. Complice, aceasta continuă să vorbească despre absenţa centrului, când, de fapt, s-ar cuveni afirmat deja jocul. Însă dorinţa de centru nu este ea, oare, ca funcţie a jocului însuşi, indestructibilul însuşi? Iar în repetiţia sau revenirea jocului, cum ar putea această fantomă a centrului să nu ne cheme? Tocmai aici. Între scriitura ca descentrare şi scriitura ca afirmare a jocului, ezitarea e nesfârşită. Aparţine jocului şi îl leagă de moarte. Se produce într-un „cine ştie?” fără subiect şi fără ştiinţă.

„*Obstacolul de pe urmă, borna de la sfârşit e, cine ştie*? *centrul*. *Atunci, totul ar veni către noi de la capătul nopţii, din*

copilărie” .

Dacă centrul este într-adevăr… *Deplasarea întrebării*” e pentru că dintotdeauna noi am *supranumit* inomabila fântână fără fund căruia el îi era semn: semn al găurii pe care cartea a vrut s-o astupe. Centrul era numele unei găuri: iar numele omului, ca şi acela al lui Dumnezeu, enunţă forţă a ceea ce s-a ridicat pentru a face, acolo, operă în formă de carte. Volumul, ruloul de pergament trebuiau să se introducă în gaura periculoasă, să pătrundă pe furiş în locuinţa plină de ameninţări, cu o mişcare animală, vie, tăcută, lucioasă, lunecoasă, asemenea unui şarpe sau unui peşte. Aşa e dorinţa neliniştită de carte. Tenace şi parazitară totodată, atrăgând şi aspirând printr-o mie de guri care ne lasă o mie de dâre pe piele, monstru marin, *polip*.

„*Ridicolă, poziţia asta pe burtă. Te târăşti. Sfredeleşti zidul la rădăcină. Tragi nădejde să scapi, ca un şobolan. Precum o umbră, dimineaţa, pe drum.*

Şi voinţa asta de-a rămâne în picioare, în ciuda oboselii şi-a foamei?

O gaură, nu era decât o gaură, şansa cărţii.

(*O gaură de caracatiţă, opera ta*?

Caracatiţa a fost spânzurată de tavan şi tentaculele ei prinseră a luci.) *Nu era decât o gaură în zid, atât de îngustă că niciodată n-ai reuşit să pătrunzi înăuntru ca să fugi. Nu vă încredeţi în locuinţe. Nu sunt î*ntotdeauna *primitoare*”.

Stranie seninătate a unei astfel de întoarceri. Disperată de atâta repetare şi bucuroasă, totuşi, să afirme abisul, să locuiască labirintul din poet, să scrie gaura… *şansa cărţii*” în care nu putem decât să ne înfundăm şi pe care suntem siliţi s-o păstrăm distrugând-o. Afirmare dansantă şi crudă a unei economii deznădăjduite. Locuinţa nu are ospitalitatea seducerii, precum cartea. Într-un labirint Labirintul e, în cazul de faţă, un abis: ne înfundăm în orizontalitatea unei pure suprafeţe care se reprezintă pe ea însăşi din ocoliş în ocoliş.

„*Cartea e labirintul. Crezi că ieşi din el şi te înfunzi şi mai tare. N-ai nicio şansă să scapi. Trebuie să distrugi ce-ai scris. Şi nu te lasă inima. Văd cum urcă în tine, lent dar sigur, angoasa. Zid după zid. Cine te-aşteaptă la capăt?*

— Nimeni… Numele tău s-a încleştat în el însuşi asemenea mâinii pe arma cea

albă”.

În seninătatea acestui *al treilea* volum. *Canea interogaţiilor* se vede. Astfel. Împlinită. Aşa cum se şi cuvenea, de altfel, să fie. Rămânând deschisă, enunţând ne-închiderea. În acelaşi timp deschisă la infinit şi oglindindu-se infinit în ea însăşi... *un ochi în ochi*”. Comentariu însoţind la nesfârşit... *Cartea căi ţii excluse şi revendicate*”.

Elipsă carte mereu începută şi reluată dintr-un loc care nu e nici în carte şi nici în afara cărţii, proferându-se ca deschiderea însăşi, care e oglindire fără ieşire, trimitere, întoarcere şi ocolire a labirintului, în labirint Acesta este un drum care închide în sine ieşirile din sine, care-şi cuprinde propriile ieşiri, care-şi deschide el însuşi porţile, adică, deschizându-le spre sine, se închide tot gândindu-şi propria deschidere.

Contradicţia aceasta este gândită ca atare în cea de-a treia carte a întrebărilor. Iată de ce triplicitatea constituie cifra [cifrul] şi cheia seninătăţii ei. Şi totodată a compoziţiei: cea de-a treia carte spune

„*Eu sunt prima carte din cea de-a doua*

„*Iar Yukel zice*:

Trei sunt întrebările care-au sedus

cartea şi tot trei întrebări o vor isprăvi.

Ce sfârşeşte începe de trei ori.

Cartea este trei.

Lumea este trei

Iar Dumnezeu, pentru om, cele trei răspunsuri" .

Trei: nu pentru că echivocul, duplicitatea dintre tot şi nimic, aceea a prezenţei absente, a soarelui negru, a buclei deschise, a centrului sustras, a întoarcerii eliptice ar fi, în sfârşit, rezumată în vreo dialectică. Împăcată prin cine ştie ce termen conciliant „*Pasul*" şi „*pactul*" despre care vorbeşte Yukel în *Miezul nopţii sau a treia întrebare* sunt un alt nume al morţii afirmate încă din *Zorii sau prima întrebare* şi din *Amiaza sau* a doua *întrebare*.

„*Iar Yukel zice*:

Cartea m-a condus din zori până-n amurg, din moarte în moarte, cu umbra ta, Sara, şi în număr, Yukel, la capătul înrrebărilor mele, la picioarele celor trei întrebări..."

Moartea-i în zori pentru că totul a început printr-o repetiţie. De vreme ce centrul sau originea au început prin a se repeta, prin a se dubla, dublul nu doar se adăuga simplului. Îl diviza şi-l suplinea

Apărea imediat o dublă origine, plus repetarea ei. Trei este prima cifră a repetiţiei, primul cifru al ei. Dar şi ultima (ultimul), căci abisul reprezentării rămâne tot timpul dominat de ritmul acesteia, la infinit Infinitul nu e, cu siguranţă, nici unu, nici zero, nici nenumărabil. E de esenţă ternară. Doiul, precum cea de-a doua *Carte a interogaţiilor* (*Cartea lui Yukel*), precum Yukel însuşi, rămâne articulaţia indispensabilă şi inutilă a cărţii, mediatorul sacrificat fără de care n-ar exista triplicitate, fără de care sensul n-ar fi ceea ce este, adică diferit de sine: în joc. Articulaţia e ţâţâna. S-ar putea spune despre *a doua* carte ceea ce se află spus despre *Yukel* în *a doua* parte a *întoarcerii la carte*:

„A fost liană şi grindă în carte, înainte de-a fi izgonit".

Dacă nimic nu a precedat repetiţia, dacă niciun prezent nu a supravegheat urma, dacă, într-un anumit fel, *„vidul se creează pe sine şi se acoperă cu amprente" 1*, atunci timpul scriiturii nu mai urmează linia unor prezenturi modificate. Viitorul nu e un prezent care o să fie, ieri nu este un prezent

care a trecut Ce e dincolo de închiderea cărţii nu poate fi nici aşteptat, nici regăsit Este *aici*, dar *dincolo*, în repetare şi totuşi în eschivă. Este *aici* precum umbra cărţii, un terţ între cele două mâini ţinând cartea, diferanţa în acum-ul scriiturii, distanţa dintre carte şi carte, această a treia mână…

Deschizând cea de-a treia parte din a treia *Carte a interogaţiilor*, iată cum începe cântecul despre *distanţă şi accent*:

„*Mâine e umbra şi reflexibilitatea mâinilor noastre*.

Rabi Derissa”.

În original: *La jointure est la brisure*, în care *brisure* înseamnă, desigur, „tâţână”, dar şi, contradictoriu… spărtură”.

1 Jeali Catesson, „Journal non intime et points cardinaux”, în *Mesures*. Oct 1937, nr. 4.